Existentielle Dialektik und politische Praxis

TYONG-HO KIM

EXISTENTIELLE DIALEKTIK UND POLITISCHE PRAXIS

Interpretationen zum Problem der Dialektik

bei

Hegel, Kierkegaard, Marx und Jaspers

INAUGURALDISSERTATION

Zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Ludwig-Maximilian-Universität

zu München

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Eingereicht von TYONG-HO KIM

Winter 1957/ 58

Referent: Prof. Dr. Helmut Kuhn
Korreferent: Prof. Dr. Martin Keilhacker

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Februar 1958

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	III
II.	Hegel und Kierkegaard	1
	a) Quantitative Dialektik (Begriffsdialektik) und qualitative Dialektik (Existenzdialektik)	3
	b) Das weltgeschichtliche Ganze und die Innerlichkeit des Individuums	14
III.	Die Problematik der Subjektivität in der materialistischen Geschichtsauffassung	23
	a) Der Ausgangspunkt der materialistischen Geschichtsauffassung	24
	b) Pöbel und Proletarier	32
	c) Die Problematik der Subjektivität in der Revolution	44
IV.	Die Problematik der sozialpolitischen Praxis in der Existenzphilosophie bei Jaspers	57
	a) Die gegenwärtige Situation	58
	b) Der revolutionäre Charakter der Existenz in der Grenzüberschreitung	71
	c) Die Solidarität der Existenz	84
V.	Schlußbetrachtung	
	a) Zur Sekundärliteratur	93
	b) Systematischer Hinweis	97
	Literaturverzeichnis	99

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555403_0104

1. Einleitung

Die moderne Philosophie ist nicht denkbar, ohne die radikalen Versuche einer philosophischen Erneuerung ihrer Fragestellungen, durch die Existenzphilosophie. Worin lag das Neue dieser Fragestellung? Es zielte auf die Möglichkeit einer Erfassung des Wesens des Menschen, aber so, daß diese Wesenserfassung des Menschen von sich selbst aller anderen Wesenserkenntnis vorherzugehen habe. An diesem Punkte schied sich die Existenzphilosophie von der Phänomenologie, welche die Frage nach der Realität des Wesens ausgeklammert hatte (Epoche). Die Existenzphilosophie hat aber bei ihrer Wesenserfassung des wirklichen Menschen diese Ausklammerung nicht einfach aufgehoben, sondern statt ihrer die Realitäten gesucht und behauptet, die für ein reines Dasein des Menschen entscheidend sind. Auch sie konnte dabei letztlich nicht an der Frage einer Bedeutung des Allgemeinen für ein Dasein, an der Differenz zwischen Wesen und Existenz in ihrer außenweltlichen Bedeutung vorübergehen, aber sie stellte diese Frage zuerst und vor allem für das Dasein des Menschen, und so mußte sie denn, da ich mein Dasein nur in mir selbst finde, auch im Inneren des Menschen allein jene Wesenheiten zu finden suchen, die für den Menschen als Menschen bestimmend sind. Sie lenkte damit ab von der Frage der äußeren, der sozialen Verbindlichkeit dieser wesentlichen Bestimmungen des Menschen, die sie fand. Nicht also war es ihr von Haus aus ein Problem, welche Bedeutung solche inneren Wesenheiten, die sie im Dasein des Menschen aufsuchte - wie In-der-Welt-Sein, Zum-Tode-Sein, Endlichkeit, Entscheidung, Geschichtlichkeit, Zeitlichkeit, ja selbst das Mit-Sein - welchen Sinn sie für eine soziale oder staatpolitische Realität, mithin für das Dasein der historischen Situation in der Welt haben könnten, ja, ob sich aus ihnen überhaupt eine Verbindlichkeit für ein zu lebendes Leben ergibt, eine Verbindlichkeit für die Gestaltung der Lebensverhältnisse, in denen Menschen zueinander stehen und die ihnen real aufgeben sind. Hegel hatte das Allgemeine in dieser Äußerlichkeit der realen Lebensverhältnisse spekulativ aufzudecken getrachtet und durch die historische Dialektik in seinem System der Innerlichkeit wieder zugeführt. Auf diese Weise glaubte er die Problematik des Allgemeinen nicht nur für ein äußeres Dasein, für die Realität der

geschichtlichen Welten, gelöst zu haben, sondern mit diesen Zugleich auch für die Existenz (das Dasein) des Menschen in seinem Selbstbewußtsein von der eigenen Geschichte und Geschichtlichkeit. Denn für Hegel ist die Geschichtlichkeit des Menschen in seinem ~~eigenem~~ eigenen System zur Ruhe gekommen, ein System, das mit dem Dasein der geschichtlichen Welten das Dasein des Menschen in sich aufnimmt vermöge der Dialektik, die das Allgemeine konkretisiert. Doch diese Konkretion des Allgemeinen, die Hegels Dialektik vollzieht, ist nur scheinbar real für eine sozialpolitische Wirklichkeit, nämlich nur für seine eigene als Denker, der im preußischen Staat sich selbst und alles Gewordene rechtfertigt.

Die Existenzphilosophie entstand mit dem Ursprung ihrer Frage gerade an jenem Punkt, den das Hegelsche System nicht rechtfertigen konnte, nämlich die Entscheidungsfreiheit des Menschen angesichts eines jeden Allgemeinen in seiner historischen Konkretion. Diese Entscheidungsfreiheit zeigt, daß das Allgemeine nicht in irgendeine seiner Konkretion~~en~~ aufgehoben wird, sondern über ihnen hinaus verbleibt. Es war zuerst Kierkegaard, der diese fordernde Kraft des Allgemeinen dann im Gegensatz zu Hegel von jeder Konkretion löste und in den leeren Raum des Nichts oder Alles stellte, damit aber ihr Wesen als Existenz in der Entscheidung des Entweder Oder rein und absolut erfaßt zu haben glaubte. Die sozialen Implikationen dieser reinen Erfassung der Existenz bei Kierkegaard zeigen sich vor allem in der Weise, wie er sich Hegel konfrontiert und dessen Dialektik zur Dialektik der Entscheidung radikalisiert; aber auch in der Weise, wie er der Wirksamkeit des Allgemeinen in der historischen Situation seiner Zeit widerspricht und es in seinem Unwesen als Macht der Publizität und der Gleichmacherei des Geldes entlarvt. Es ist das Ziel der vorliegenden Arbeit eben diese sozialphilosophischen Implikationen zu verfolgen, die sich aus Kierkegaards Kritik des Allgemeinen in der Hegelschen Form ergaben.

Wie Kierkegaard ~~gerade~~ wandte sich auch Marx gegen die Identifikation des Allgemeinen mit jener geschichtlichen Wirklichkeit, die sich einem Systemdenker im Hinblick auf die Zeit der Welt und ihrer Wesenheiten bietet. Das Allgemeine bietet sich nach Marx nicht der Theorie, sondern der Praxis, und zwar auch in der Geschichte nur als Praxis, nämlich der Praxis, mit welcher die

Produktionsmittel herrschen. Diese Praxis des Allgemeinen in den Produktionsmitteln ist deshalb auch nicht durch eine Theorie, sondern selbst wieder nur durch Praxis, nämlich die des revolutionären Proletariers zu gewinnen. Somit bleibt bei Marx aus der Herrschaftsmacht des Allgemeinen in Form der Produktionsmittel allein die Praxis des Proletariers übrig, die selbst ohne Allgemeines ist, absolut revolutionär werden muß und auf den unfixierbaren Punkt der revolutionären Entscheidung abgestimmt ist. Bei Marx drängt sich so eine mögliche Innerlichkeit des Allgemeinen in einem einzigen Moment der revolutionären Entscheidung des Kollektivs zusammen, das als Klasse ein reines Dasein ist und für die Revolution der Produktionsmittel existiert. Wie die absolute Entäußerung der Produktionsmittel als das rein praktische Allgemeine die Existenz der Klasse und deren revolutionäre Innerlichkeit impliziert, wird diese Arbeit an Hand ihrer Interpretationen zu zeigen suchen.

Zielt bei Marx die Revolution, so sehr sie in der Selbstentäußerung der Innerlichkeit des Proletariers begründet ist, doch auf eine neue Zeit in der Zukunft und damit auf eine neue Veräußerung des Allgemeinen gemäß einer formal belassenen inneren Bestimmung des Menschen in der kommunistischen Gesellschaft, so wird bei Jaspers gerade die Veräußerung eines Allgemeinen grundsätzlich in Zweifel gezogen. Zunächst ganz wie bei Kierkegaard in der Kritik des Unwesens der modernen Massengesellschaft, der technisch-öffentlichen, universellen und undifferenzierten Form ihrer Bedürfnisbefriedigung, sodann in der Grenze der Möglichkeiten, die dem Menschen in seiner Wirksamkeit durch den Staat, dann aber selbst in seiner Wirksamkeit in Kultur und Wissenschaft gesteckt sind. Das Allgemeine seiner selbst erreicht der Mensch in ihnen nicht. es verfällt der Veräußerlichung, der Endlichkeit und wird zu einem beschränkenden Gehäuse, das aus dem Entscheidungsmittelpunkt des menschlichen Daseins stets zu durchbrechen ist. Unendliche Revolution der Einzelnen ist damit die Forderung angesichts eines solchen Schicksals, mit dem jedes Allgemeine den Menschen zur Verendlichung seines Wesens treibt. Allerdings fordert Jaspers für diese unendliche Revolution der Einzelnen doch wieder Solidarität, ohne anzugeben, worin anders als in der Allgemeinheit des Nichts oder Alles sie konkret beruhen soll.

Die unendliche Revolution der Einzelnen ist damit jedoch eine ebenso formale sozialphilosophische Implikation der Jaspersschen Existenzphilosophie wie die absolute Weltrevolution im Marxismus die formale Innerlichkeit des in der Klasse existierenden Proletariers für eine unendliche, aber unbestimmte Zukunft der Menschheit befreit.

Wie alle diese Implikationen jedoch aus der Hegelschen Fiktion folgen, daß das Allgemeine in der Geschichte eine absolute Konkretion findet und nicht über und außer ihr verharrt, das soll als ein roter Faden allen unseren Interpretationen den inneren Zusammenhalt geben. Abschließend wollen wir dann die Frage erheben, ob und warum das Allgemeine nicht falsch gedacht wird, wenn es wie bei Hegel nur als Medium der geschichtlichen Konkretion erscheint und bei den Existentialisten nur als Medium einer absoluten Entscheidung, sei diese wie bei Marx innerweltlich revolutionär für die geschichtliche Zukunft oder transzendent für die Innerlichkeit des Einzelnen wie bei Kierkegaard und Jaspers.

11. Hegel und Kierkegaard

Die Existenzphilosophie, die heute echtes Philosophieren von hohem Rang und weitreichendem Einfluß bietet, hat sich zwar erst im 20. Jahrhundert systematisch entfaltet, reicht aber mit ihrem Anfang bis zu der Existenztheologie des dänischen Denkers Kierkegaard zurück. Um mit Jaspers zu reden, "ihren Ursprung und zugleich ihre unvergleichliche Ausbreitung hat sie bei Kierkegaard gefunden" (Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. S. 162). In der Tat stellt die heutige Existenzphilosophie, wie Kuhn sagt, "eine Kierkegaard-Renaissance" dar. (Kuhn, Begegnung mit dem Nichts. S. 30) Der dänische Denker Kierkegaard ist jedenfalls der kaum bezweifelte Urheber der heutigen Existenzphilosophie.

Die Existenztheologie Kierkegaards ist ein Protest gegen die einseitigen Auswirkungen des deutschen Idealismus. Hegel hatte den einzelnen Menschen zum bloßen Entfaltungsmoment der absoluten Idee verflüchtigt und so die Fülle des Existierenden zu einem notwendigen Begriffszusammenhang umgedeutet. Mit anderen Worten, bei Hegel erreicht die Absorbierung des Einzelnen durch das Allgemeine ihren Höhepunkt. Bei ihm ist das Einzelne eine vorübergehende Erscheinungsphase der absoluten Idee. Die konkrete Existenz verliert ihren Eigencharakter und wird ganz in die abstrakte Idee hineingenommen. Hegel läßt alle Wirklichkeit, auch die des personalen Eigenlebens, in die dialektische Bewegung des allgemeinen und abstrakten Begriffes untergehen. Dieser Despotie des Allgemeinen hat Kierkegaard die Eigenständigkeit und Unableitbarkeit des konkreten Einzelmenschen gegenübergestellt. Er will den Einzelnen zur Fülle seines Daseins, d.h. zur Existenz führen. Diese wird nach ihm verwirklicht durch die freie Entscheidung, in der der Mensch sich selbst setzt oder ergreift. Nach ihm residiert die Wahrheit in der ethisch-existierenden Subjektivität.

Kierkegaard steht im geraden Gegensatz zu Hegel. In der Hegelschen Philosophie ist das Subjektivitätsproblem des einzelnen Menschen ganz ignoriert, weil in ihr der einzelne Mensch zum bloßen Entfaltungsmoment der absoluten Idee verflüchtigt wird. Nach Kierkegaard ist die Existenz bei Hegel "das dialektische Moment in einer Trilogie, deren Anfang und deren Schluß für einen Existierenden nicht da ist, der sich qua Existierender in dem dialektischen Moment findet" (Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. 11. S. 13)

Bei Kierkegaard handelt es sich also um die ethische Forderung, die den Menschen vom "Anfang" und "Schluß" seiner Zeitlichkeit aus ergrieft im Gegensatz zum konkreten Entfaltungsmoment, das ihm die Geschichte in ihrer Dialektik bietet. "Die einzige Wirklichkeit, die es für einen Existierenden gibt, ist seine eigene ethische", so sagt Kierkegaard. (a.a.O. 11. S. 15) Folglich ist es für den Menschen das wichtigste Problem, in vollem Ernst zu überlegen, wie er selbst leben soll oder wie er selbst handeln soll, und die absolute Verantwortlichkeit für sein Handeln, unabhängig von geschichtlicher Determination, zu übernehmen versucht. Alle Philosophie ist sinnlos, wenn sie sich nicht auf das Subjektivitätsproblem des Menschen bezieht. Kierkegaard sagt: "Die eigene ethische Wirklichkeit soll dem Individuum ethisch mehr als Himmel und Erde und alles bedeuten, was sich darin befindet, mehr als die 6000 Jahre der Weltgeschichte und als die Astrologie, die Tierarzneikunde samt allem, was die Zeit fordert - was ästhetisch und intellektuell eine ungeheure Borniertheit bedeutet. Ist es nicht so, dann ist es für das Individuum selbst am schlimmsten; denn dann hat es gar nichts, gar keine Wirklichkeit; denn zu allem andern hat es gerade als Maximum nur ein Möglichkeitsverständnis"(a.a.O. 11. S. 39-40). Der Satz: "Was hülfe es dem Menschen, daß er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" ist also der Grundglaubensartiekl der Existenzphilosophie. (Kierkegaard, Entweder-Oder. S. 329)

Weil eine theoretische Philosophie wie die Hegels die reine Gegenständlichkeit objektiv zu erfassen sucht, wenn auch konkret als die Dialektik der Geschichte, und weil sie so immer noch sub specie aeterni auftritt, erfasst sie nicht die wahre Bedingung des Konkreten, die konkrete Zeit des Menschen, in welcher er existiert. Weil aber das wirkliche Menschsein, d.h. die Existenz in der Zeit beständig werdend ist, kann diese Existenz durch solches abstrakte Denken nicht ergriffen werden. Die Existenz wird durch das abstrakte Denken aufgehoben. Solcher Denker selbst ist ein Existierender, und trotzdem geht er an der Existenz stolz vorüber und überläßt sie sich selbst und seinen Mitmenschen (vgl. a.a.O. 11. S. 1) Die Existenz ist durch Denken auf keine Weise zu erfassen, sondern nur durch das leidenschaftliche Leben zu gewinnen. Das abstrakte Denken verlegt jedoch alle Wirklichkeit in die bloße Möglichkeit: "Jedes Wissen von Wirklichkeit ist Möglichkeit" (a.a.O. 11. S. 15). Die einzige Wirklichkeit - eben die Subjektivität - liegt also jenseits des abstrakten Denkens. "Der Weg der objektiven Refelxion führt von dem Subjekt weg, hin zu der objektiven Wahrheit (Mathematik, Metaphysik, geschichtliches Wissen der versciedenen Art) Da wird also dem Subjekt immer gleich-

gültiger, wie es selbst existiert (a.a.O. 1. S. 251) Das abstrakte Denken vergißt, obgleich der Denkende selbst ein Existierender ist die Existenz des Denkenden, ignoriert seine Lebensweise, die ihm das wichtigste Problem sein müßte und versucht statt dessen, die Welt im Ganzen objektiv zu betrachten, ohne zu bedenken, daß ein Ganzes ohne den Existierenden nicht ein Ganzes ist.

Der Grund dieser Existenzvergessenheit liegt mit einem Worte darin daß der Denkende sich bis zum abstrakten Allgemeinen, d.h. bis zum Standpunkt des göttlichen Unendlichen zu erhöhen versucht. "Was ist abstraktes Denken? Es ist das Denken, bei dem es keinen Denkenden gibt" (a.a.O. 11. S. 30). Dementsprechend ist, vom Standpunkt dieses abstrakten Denkens aus gesehen, die Betrachtung der Weltgeschichte bis zur letzten Erkenntnis erreichbar. Nur im Vergessen der Existenz kann das Denken ein System bilden, denn ein System bedeutet von vornherein eine Abgeschlossenheit. Bei Hinzurechnung der Existenz gibt es aber keinen Abschluß im System. Das abstrakte Denken ist in Gefahr, das Problem des wirklichen, konkreten Menschen außer Betracht zu lassen, weil der Mensch als ein Existierender nicht systematisiert werden kann. Für einen existierenden Menschen kann ein System nicht relevant sein, weil er in der Zeit beständig werdend ist und insofern eine Abgeschlossenheit nicht erreichen kann. Wenn wir uns auf den Standpunkt Gottes stellen, dann kann allerdings die Existenz oder das Dasein in das systematische Denken hineingenommen werden. Um mit Kierkegaard zu reden: "Das Dasein ist ein System für Gott; aber für einen existierenden Geist kann es ein System nicht sein (a.a.O. 1. S. 190). Das konkrete Denken ist dagegen das Denken, "bei dem es einen Denkenden gibt" (a.a.O. 11. S. 30).

Auf diese Weise betont Kierkegaard seinen Standpunkt als den absoluten Gegensatz zu Hegel, indem er die Hegelsche abstrakte Philosophie durchaus negiert. Von Hegel übernimmt er dennoch vor allem die dialektische Denkweise. In der Übernahm der Dialektik bleibt Kierkegaard von seinem Antipoden abhängig. Doch übernimmt er dessen Dialektik in einer Form, die in bezeichnendem Gegensatz zu Hegel steht. Diesen Gegensatz der Dialektik Hegels und der Dialektik Kierkegaards wollen wir jetzt untersuchen.

a) Quantitative Dialektik (Begriffsdialektik) und qualitative Dialektik (Existenzdialektik)

Nach Kierkegaard ist die einzige Wirklichkeit fur einen Existie-

renden, wie oben erwähnt, seine eigene ethische Wirklichkeit. Er sagt wiederholt: "Die eigene ethische Wirklichkeit des Individuums ist die einzige Wirklichkeit" (a.a.O. 11. S. 25). Wenn wir uns auf den Hegelschen abstrakten Standpunkt stellen, dann kann die Weltgeschichte als die Verwirklichung der göttlichen Vorsehung angesehen werden. Der Mensch muß sich aber auf den menschlichen Standpunkt eines Lebens zum Ende hin stellen, denn der Mensch selbst ist nicht Gott und auch nicht Gott in der Geschichte. Wenn dem so ist, dann handelt es sich nicht um die vernünftige Betrachtung der Weltgeschichte, sondern um die Entscheidung der Freiheit. "Für eine weltgeschichtliche Dialektik verschwinden die Individuen in der Menschheit; dich und mich, einen einzelnen existierenden Menschen zu entdecken, ist für einen solchen Dialektiker unmöglich, selbst wenn für das Konkrete neue Vergrößerungsgläser entdeckt würden. Der subjektive Denker ist Dialektiker in bezug auf das Existentielle; er hat Gedankenleidenschaft, die qualitative Disjunktion festzuhalten" (a.a.O. 11. S. 47). Für den Existierenden spielt die qualitative Disjunktion eine bedeutsame Rolle, denn er steht vor der Frage, was der Mensch in seiner Existenz tun soll. Es sollte für den existierenden Mensch das größte Anliegen sein, daß er angesichts der Disjunktion zwischen Gut und Böse sich für das eine von beiden entscheiden muß. Für die weltgeschichtliche Betrachtung dagegen handelt es sich darum, was weltgeschichtlich bedeutungsvoll ist. Dementsprechend wird das Problem der Qualität, d.h. des qualitativen Unterschiedes von Gut und Böse ignoriert, und alles ist nur quantitativ ergriffen, d.h. der dialektische Unterschied ist nicht zeitlos absolut, sondern relativ in Hinsicht auf eine Abfolge der Geschichte erfaßt. Abfolge in der Zeit, auch wenn sie dialektisch ist, bleibt quantitativ und trägt nicht zeitlos den qualitativen Unterschied zwischen Gut und Böse. "Die ethische Qualität ist auf sich selbst eifersüchtig und verachtet die erstaunliche Quantität. Die Ethik sieht mit mißtrauischen Augen auf alles weltgeschichtliche Wissen, da dieses für das wissende Subjekt leicht eine demoralisierende ästhetische Zerstreuung wird. Die Unterscheidung nämlich zwischen dem was weltgeschichtlich wird und dem was nicht weltgeschichtlich wird, ist quantitativ-dialektisch; weshalb auch die absolute ethische Unterscheidung zwischen Gut und Böse in der ästhetisch-metaphysischen Bestimmung 'das Große', 'das Bedeutsame' weltgeschichtlich-ästhetisch neutralisiert ist und dem Schlechten wie dem Guten Zugang bietet" (a.a.O. 1. S. 201 - 202).

Die Unterscheidung zwischen der quantitativen Dialektik und der qualitativen Dialektik ist für Kierkegaard die Unterscheidung zwischen dem weltgeschichtlichen Standpunkt und dem existentiellen Standpunkt, d.h. zwischen dem Standpunkt, der quantitativ ein stetes Mehr an geschichtlicher Auswirkung erklärt, ohne deren Ziel zu erkennen, und dem Standpunkt, der alle Auswirkung nur innerhalb der der Existenz geschehen läßt, innerhalb der Freiheit des Einzelnen zwischen Gut und Böse, die ungeschichtliche Qualitäten sind. Das Werden der Existenz ist nicht das Werden der Geschichte, es ist eben die Verwandlung durch die Freiheit, und dementsprechend kann es nicht quantitativ ergriffen werden. Erst wenn wir den qualitativen Sprung der Existenz außer Betracht lassen, neigen wir dazu, alle Verwandlung als die quantitative kontinuierliche Verwandlung eines Fortschritts der Geschichte zu begreifen, die dann mit der Qualität des Guten als Fortschritt identisch ist. Das konkrete Menschsein kann aber durch solche Denkweise nicht ergriffen werden. Kierkegaard sagt: "Die äußerste quantitative Bestimmtheit erklärt den qualitativen Sprung ebensowenig wie die niederste", oder "Es ist ein Aberglaube, wenn man in der Logik meint, durch fortgesetztes quantitatives Bestimmen komme eine neue Qualität zum Vorschein: es ist ein unverzeihliches Verschweigen, wenn man zwar nicht verbirgt, daß es nicht ganz auf die Art hergeht, wohl aber die Folge, die es für die gesamte logische Immanenz hat, so wie Hegel das tut. Die neue Qualität kommt zum Vorschein mit dem Ersten, mit dem Sprung, mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften" (Kierkegaard, Der Begriff Angst. S. 36. 27-28).

Wie die Zitate zeigen, unterscheidet Kierkegaard seine Dialektik von der Hegelschen quantitativen Dialektik. Wenn dem so ist, was für einen Charakter hat dann Kierkegaard seiner qualitativen Dialektik gegeben? Es ist der Charakter des 'Entweder - Oder', und im Zusammenhang mit diesem Charakter unseres Entscheidungsvermögens behauptet er die Gültigkeit des "Grundsatzes vom Widerspruch". Kierkegaard sagt: "Bekanntlich hat die hegelsche Philosophie den Grundsatz des Widerspruchs aufgehoben, und mehr als einmal hat Hegel selbst mit Nachdruck über solche Denker Gerichtstag gehalten, die in der Sphäre des Verstandes und der Reflexion bleiben und darum behaupteten, es gebe ein Entweder-Oder. ..... Hegel hat darin

vollkommen und absolut recht, daß es ewig gesehen, sub specie aeterni, in der Sprache der Abstraktion, im reinen Denken und reinen Sein kein aut / aut gibt; wo zum Kuckkuck sollte es das geben, da ja eben die Abstraktion den Widerspruch entfernt, so daß Hegel und Hegelianer sich lieber die Mühe machen sollten, uns darüber aufzuklären, was die Spiegelfechterei zu bedeuten habe, Widerspruch, Bewegung, Übergang usw. in die Logik hineinzubringen. Die Verteidiger von aut / aut haben unrecht, wenn sie in das Gebiet des reinen Denkens eindringen, und da ihre Sache verteidigen wollen. Wie jener Riese, mit dem Herkules kämpfte, sobald er vom Erdboden aufgehoben wurde, seine Stärke verlor, so ist das aut / aut des Widerspruchs eo ipso beseitigt, sobald es aus der Existenz herausgehoben und in die Ewigkeit der Abstraktion geführt wird. Andererseits hat Hegel ebenso vollkommen unrecht, wenn er, die Abstraktion vergessend, aus ihr in die Existenz herniederstürzt, um mit Macht und Gewalt das Doppelte aut aufzuheben. Dies läßt sich nämlich in der Existenz unmöglich tun, denn er hebt dann zugleich die Existenz auf. Wenn ich die Existenz wegnehme (abstrahiere), so gibt es kein aut / aut; wenn ich es in der Existenz wegnehme, so bedeutet dies, daß ich die Existenz wegnehme, aber dann hebe ich es ja nicht in der Existenz auf". (Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. 11. 4 - 5)

Die Hegelsche Logik ist die Logik des reinen Denkens, zu dem die Existenz in keiner Beziehung steht. " Man sagt, die Absolutheit des Grundsatzes vom Widerspruch sei eine Illusion, die vor dem Denken verschwinde. Richtig, aber dann ist die Abstraktion des Denkens wieder ein Phantom, das vor der Wirklichkeit der Existenz verschwindet; denn die Aufhebung des Grundsatzes vom Widerspruch, wenn er etwas bedeuten und kein literarischer Einfall in der Einbildung eines abenteuerlichen Wesens sein soll, bedeutet für einen Existierenden, daß er selbst aufgehört hat zu existieren". (a.a.O,. 11. S. 44)

Der Grundsatz des Widerspruchs ist zwar der Grund der Hegelschen Dialektik, ~~aber~~ und die Hegelsche Dialektik will die Aufhebung des Widerspruchs, jedoch im Grunde gelingt ihr die Aufhebung nur, indem sie den Ursprung des Satzes vom Widerspruch in der Existenz negiert. Mit dieser Kritik vollzog Kierkegaard gegenüber Hegel eine Radikalisierung der Dialektik, durch die der Hegelsche Dreitakt (These, Antithese und Synthese) in einen Zweitakt des ,,qualitativen Sprunges'' umgewandelt und verschärft wurde. Kierkegaard protestiert gegen die Vermittlung

der Gegensätze durch eine sie vermittelnde Synthese, weil die Abstraktion selbst nicht von ihrer eigenen Existenz abstrahieren kann und die Existenz deshalb auch nicht in der Synthese aufzuheben ist. Er ist für das unvermittelte Bestehen der Gegensätze, er ist für die Reinheit des Gegensatzes, den Zweitakt des Entweder - Oder der Existenz, und wendet sich gegen die Dreitaktdialektik ~~Hegels~~ (oder Begriffsdialektik), die in die Bewegung aus dem Gegensatz (These und Antithese) durch die dritte Phase der Synthese wieder Stillstand und Erstarrung bringt. Um mit Kuhn zu reden: " Seine Dialektik ist eine nach dem zweiten Takt zum Stillstand gebrachte Hegelsche Dialektik. Den rationalistischen Intellektualismus Hegels ersetzt er durch seinen irrationalistischen Intellektualismus. Nach seiner Umdeutung endet die dialektische Bewegung in einer Sackgasse. Durch Philosophie in eine Sackgasse zu führen und sich dadurch der Philosophie zu entledigen - dies ist in der Tat Kierkegaards Absicht". (Kuhn, Begegnung mit dem Nichts. S. 135) Kierkegaard ist gegen die rationale Sterilisierung der dialektischen Phase und verficht die Zweitaktdialektik der existentiellen Bewegung aus der Struktur des reinen Gegensatzes, das Werden in ,,quantitativen Sprüngen''.

Die dialektische Methode wird bei Hegel zum Grundprinzip der werdenden Wirklichkeit erhoben. Er definiert die Dialektik in folgender Weise: sie ist " die Natur des Denkens selbst". (Hegel, Enzyklopädie. § 11) Da jedoch bei Hegel die Gesetze des Denkens und Seins zusammenfallen, ist für ihn die Dialektik auch " die eigene wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt". (a.a.O.. § 81) Mit anderen Worten: ~~ist~~ für Hegel die Dialektik die Gesamtheit von Gesetzen, welche die Entwicklung des Seins bestimmen. Die Dialektik fußt auf der Aufhebung des Grundsatzes vom Widerspruch, wonach ein Ding nicht gleichzeitig es selbst und auch dessen Gegenteil sein kann. Bei Hegel kann es das ohne weiteres, ja das ist sogar das Wesen aller Dinge, aus sich selbst auch ihr Gegenteil zur Existenz zu bringen. Bejahung und Verneinung schließen einander nicht aus, sondern bilden ein Gegensatzpaar, das eine Entwicklung erzeugt. Zuerst setzt der Begriff sich selbst als einfache Thesis. Dann negiert er sich in seiner Allgemeinheit durch Setzung einer besonderen Bestimmtheit in der Antithesis. Dann wird in der Synthesis diese Besonderung wieder in den allgemeinen Begriff hineingenommen als potentielle oder aufgehobene Bestimmtheit. So wird jeder Begriff zu seinem Gegenteil hingedrängt und schließlich mit diesem in einer höheren Einheit aufgehoben.

Im allgemeinen kann aber die dialektische Bewegung des Begriffes, d.h. die notwendige Führung von der Bejahung zur Verneinung und von der Verneinung zur Verneinung der Verneinung (oder zur Negation der Negation) - das ist eine gerne gebrauchte Wendung Hegels - nur unter der Voraussetzung der Tätigkeit des absoluten Unendlichen im Ausgangspunkt bestehen. Die Bewegung des Begriffes geschieht nämlich bei Hegel durch das Ursprüngliche und kehrt aus ihm zu sich selbst zurück, denn in seiner Dialektik verbindet sich nicht These, Antithese und Synthese an und für sich miteinander, sondern sie sind alle von vornherein vorausgesetzt als die verschiedenen Phasen im Entwicklungsprozeß der absoluten Idee, nämlich des absoluten Seins, das dem Nichts gegenübersteht und sich im Werden vermittelt. Hegel glaubt schon von vornherein an die absolute Idee mit ihrer gegenstandsetzend und wieder gegenstandaufhebenden Tätigkeit. Folglich ist die dialektische Bewegung bei Hegel der Selbstbestimmungsprozeß der absoluten Idee. Die Bewegung geschieht zwar dadurch, daß sie die Verneinung zum Moment macht, aber diese Verneinung ist jene Verneinung, welche die höhere Setzung der absoluten Idee so voraussetzt, als ob der Existierende, der sie setzt, mit ihr identisch wäre. Deshalb durchstößt die zyklische Identität der Idee mit sich selbst, die aus sich selbst herausgeht und wieder zu sich selbst zurückkehrt, den Grund dieser Bewegung, nämlich die vorausgesetzte Identität der absoluten Idee mit sich selbst. In dieser Bewegung des Aus-sich-Herausgehens und Zu-sich-Zurückkehrens tritt das schon Gewesene in Erscheinung, nicht das wesentlich Neue. Infogedessen ist die dialektische Bewegung bei Hegel durchaus die immanente Bewegung, und für diese Bewegung gibt es kein Heterogenes, d.h. kein absolute Andere.[5]

Der Angriff Kierkegaards richtet sich eben auf diesen Punkt. Es ist schwer für Kierkegaard, der von der qualitativen Differenz zwischen der Ewigkeit und der Zeit tief berührt wurde, den Hegelschen Grundgedanken anzuerkennen, daß das Endliche durch die Kontinuität der immanenten Bewegung zu dem Unendlichen zurückkehrt. Wenn die Bewegung nichts anderes als die Selbstbestimmung der Idee ist, die aus sich herausgeht und zu sich zurückkehrt, so tritt in ihr nur das schon Gewesene in Erscheinung, und daher ist diese Bewegung nichts anderes als eine immanente Bewegung. Diese Bewegung kann die wahre Bewegung nicht sein. Hegel erklärt das Negative als das Moment der Bewegung, aber für Kierkegaard ist das Negative kein Moment des Seins in der Idee, sondern das absolut andere an allem Seienden und daher das Fragwürdigste für den Existierenden. " Das Negative ist denn als die

Immanenz der Bewegung, ist das Verschwindende, ist das Aufgehobene. Geschieht alles auf diese Art, so geschieht gar nichts, und das Negative wird ein Phantom. Um aber eben doch etwas in der Logik geschehen zu machen, wird das Negative zu einem Mehr, es wird das den Gegensatz Hervorbringende, und nicht eine Negation, sondern eine Kontra-Position. Das Negative ist da nicht die Lautlosigkeit der immanenten Bewegung, es ist das ,, notwendige Andere ". (Der Begriff Angst. S. 10)

Auf diese Weise kann keine Selbstbewegung der Logik, wie Hegel sie sucht, geschehen. " Der Begriff Bewegung ist eine Transzendenz, die keinen Platz in der Logik finden kann ". (a.a.O.. S. 10) Daß im Grunde keine Bewegung in der Logik geschehen kann, das bedeutet, daß die Logik das Sein wahrhaftig nicht in sich ~~nicht~~ hineinnehmen kann, d.h. daß das Denken im wahren Sinne seine Realität nicht finden kann, denn der Grundcharakter des Seins liegt im beständigen Werden. Dementsprechend steht die Grundvoraussetzung der Dialektik, die Identität von Denken und Sein, in Frage.

" Die Voraussetzung des Systems ist das Subjekt-Objekt, ist die Einheit von Denken und Sein. Auf Grund dieser Voraussetzung entspricht im System abstrakt-objektiv das Objekt dem Subjekt, das Sein dem Denken; und die Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst. Dieses objektive (nämlich abstrakt-objektive) Denken hat kein Verhältnis zu der existierenden Subjektivität; und während es immer eine schwierige Frage bleibt, wie das existierende Subjekt in diese Objektivität hineinschlüpfe, ist es gar keine Frage, daß die existierende Subjektivität immer mehr verdunstet ". (Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. 1. S. 196) Zuletzt wird deshalb bei Hegel das rein abstrakte Mitwissen des Gewordenen zum reinen Verhältnis zwischen Denken und Sein. Aber diese reine Identität ist eine bloße Tautologie, " weil ja das Sein nicht besagt, daß der Denkende ist, sondern eigentlich nur, daß der Denkende ein Denkender ist ". (a.a.O.. 1. S. 196) Folglich ist der reine Denker nicht klar darüber, " was ein eixtierender Mensch ist". (a.a.O.. 11. S. 15)

Die wahre Voraussetzung für Hegel ist die Identifikation des unendlichen Seins mit dem endlichen Denken und sie bedeutet noch keine Identität von Denken und Sein. Damit die wahre Identität von Denken und Sein zutage kommen kann, muß das Denken die Unendlichkeit haben, die die Realität des Universums unter sich subsumieren kann. Aber

nach Kierkegaard kann das menschliche Denken solche Unendlichkeit nicht haben, denn der Mensch ist die in der Zeit beständig werdende Existenz und die Endlichkeit ist darum sein Grundmerkmal. Der Mensch als das endlich Seiende kann die Realität des Universums in sein subjektives Denken nicht hineinnehmen. Falls die Realität des Universums in das subjektive Denken des Menschen hineingenommen werden könnte, so hätte das zur Folge, daß die Realität des Universums, die eben unendlich sein soll, in das endliche Menschsein eingeschlossen und infolgedessen endlich würde, oder daß das Menschsein, das endlich sein soll, die unendliche Realität des Universums in sich einschlösse und infolgedessen unendlich würde. Daraus folgte dann, daß das zeitliche Werden aufhörte. Insofern das menschliche Denken nicht von der Subjektivität des endlichen Menschseins ~~sich~~ nicht befreien kann, kann die Voraussetzung der Identität von Denken und Sein nicht bestehen, und dementsprechend muß das darauf beruhende spekulative System zusammenbrechen. Auf diese Weise zertrümmert Kierkegaard den Kern des Hegelschen Systems, zerlegt und zersplittert es, löst das Sein innerhalb der partikulären Realität aus von der Netzmasche des Systems und bringt es in Isolierung.

Wenn die Identität von Denken und Sein als Kern des Hegelschen Systems negiert und der einzelne Teil des Systems in Zersplitterung und Isolierung gesetzt wird, so ist es unmöglich, die Bewegung der einzelnen Seinsmomente als die unendliche Kontinuität ~~wie~~ von These, Antithese und Synthese dialektisch zu rationalisieren. Hegel nimmt den ganzen Prozeß der Negation der Negation nur formell und läßt die Bewegung des Aus-sich-Herausgehens und Zu-sich-Zurückkehrens als eine sich selbst bezweckende im Kreise verlaufen. Dementsprechend wird die Realität des Universums durch die zu-sich-zurückkehrende, zyklische Bewegung der Idee in das Denken hineingenommen. Bei Hegel wird also die partikuläre Realität des Seins durch die Identität von Denken und Sein vermittelt und im dialektischen Entwicklungsprozeß aufgehoben. Wenn die Identität von Denken und Sein ~~aber~~ bei Kierkegaard negiert wird, so wird die partikuläre Realität des Seins nicht mehr aufgehoben, aber sie verliert auch ihre Vermittlung und ihr Medium und wird infolgedessen in die Zersplitterung und Isolierung gesetzt. Geht so die einzelne Realität der rationalen Vermittlung des Denkens verlustig, so kommt sie dazu, sich einem irrationalen Abgrund gegenüber zu sehen, der durch das menschliche Denken auf

keine Weise zu vermitteln ist. Wenn die partikuläre Realität einem solchen Abgrund gegenübersteht, so kann nicht eine kontinuierliche Entwicklung in der Zeit quantitativ zur Synthese gebracht werden weder aus sich in der Geschichte der Idee, noch reflexiv aus dem Selbstbewußtsein des absoluten Geistes, sondern nur der als unkontinuierliche Sprung leistet die Heraufkunft des Seins in jeder partikulären Realität. Jeder einzelne Entwicklungsmoment jedes einzelnen Menschen ist also bei Kierkegaard dialektisch zu vermitteln darin, daß er sich zwischen Sein und Nichts, zwischen Gut und Böse weiß. Wodurch er dann allerdings real vermittelt wird, darüber läßt uns auch die Existenz der Subjektivität im Unklaren und die späteren Existentialisten haben aus der Wahl des Nichts, ebenso eine formale „Eigentlichkeit" im Entscheiden und Handeln gefordert wie Kierkegaard aus der Wahl des Seins.

Bei der Kierkegaardschen qualitativen Dialektik, die ein mit sich selbst identische Medium wie bei Hegel ablehnt, steht die einzelne Realität des Seienden vor dem absolut unmeßbaren irrationalen Abgrund des Seins oder Nichts. Der Übergang von der These zur Antithese und von der Antithese zur Synthese ist nicht der Prozeß als die verschiedenen Selbstbestimmungen der absoluten Idee, in der das schon gewesene in Erscheinung tritt, sondern jeder Augenblick dieses Übergangs ist der Sprung zum ganz Neuen und die unvorhergesehene Umdrehung zum ganz Heterogenen. Solcher Sprung ist durch die Hegelsche Verneinung nicht zu erklären. Die Hegelsche Verneinung kann nur dadurch das Moment der Bewegung sein, daß das mit sich selbst identische Medium durch diese Bewegung sich selbst erscheinen läßt. Aber bei Kierkegaard kann die qualitative Dialektik eben durch die Ablehnung dieses mit sich selbst identischen Mediums in Erscheinung gebracht werden. Worauf die Kierkegaardsche qualitative Dialektik beim Sprung stößt, das ist für das menschliche Denken " das notwendig Andere", das auf keine Weise zu rationalisieren ist. Das ist für das menschliche Denken das Irrationale, das Rätselhafte, nämlich das Paradox. Folglich ist in der Kierkegaardschen qualitativen Dialektik das Paradox die höchste Wahrheit. Das Paradox läßt das menschliche Denken scheitern, das menschliche Denken soll jedoch das Paradox aufsuchen, damit es im Scheitern sich in seiner Existenz erfährt. Die Leidenschaft des die Wahrheit suchenden menschlichen Denkens erreicht durch das Scheitern am Paradox ihren Höhepunkt. In diesem Sinne sagt Kierkegaard: " Das Paradox ist des Gedankens Leidens ‹ft' (Kierkegaard, Tagebuch. S. 164) Auf diese Weise stößt sich das

menschliche Denken am Paradox, und es soll an sich selbst scheitern, insofern es die wahre Realität ergreifen möchte. Deshalb kann nach Kierkegaard das menschliche Denken sich systematisch nicht erfüllen." "Der Existierende ist beständig im Werden; der wirkliche existierende subjektive Denker bildet beständig im Denken diese seine Existenz nach: so daß also auch all sein Denken im Werden ist. Es geht hiermit wie damit: Stil zu haben; nur der hat eigentlich Stil, der nie etwas Fertiges hat, sondern, sooft er beginnt ,,die Wasser der Sprache bewegt'', so daß ihm der alltäglichste Ausdruck mit neugeborener Ursprünglichkeit entsteht. So beständig im Werden zu sein, das ist der Trug, der den Menschen von der Unendlichkeit gespielt wird. Das kann einen sinnlichen Menschen zur Verzweiflung bringen. Man fühlt doch beständig den Drang etwas Fertiges zu haben; aber dieser Drang ist vom Bösen, und man muß ihm absagen". Weiterhin ~~sagt~~ heißt er: " Aber der eigentlich subjektive, existierende Denker weiß von der Negativität des Unendlichen im Dasein, er hält diese Wunde der Negativität beständig offen, die ja zuweilen die Rettung ist ". (Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. 1. S. 166-167) Auf diese Weise zerbricht Kierkegaard als der subjektive, existierende Denker die Hegelsche objektive, abstrakte Spekulation des Systems, schlägt allerorten der zyklischen, fertigen, in sich abschließenden logischen Welt "die Wunde der Negativität" und bringt durch die geöffnete Wunde die tiefe Innerlichkeit des Individuums ans Licht. Dort schwebt das Nichts um das Partikuläre herum, der Boden des Systems ist verloren gegangen; vor dem absolut Anderen ist alles in die Isolierung gesetzt, aber doch bleibt auch für Kierkegaard die Forderung nach einer "Vermittlung"der so in der Welt absolut isolierten partikulären Realität bestehen. Die Vermittlung wird aber jedem Augenblick und seiner Entscheidungsmacht absolut in die Hand gegeben. Die kritische Frage an Kierkegaard wäre dabei die, welches denn das Medium dieser Entscheidungsoffenheit des Augenblicks, das Heilmittel dieser offenen "Wunde der Negativität" wäre. Wenn Kierkegaard vom "Stil" spricht, der die "Wasser der Sprache" bewegt, so scheint er zwar auf ein der Entscheidungsmacht heterogenes Medium zu verweisen, erkennt aber gleichzeitig dessen Ungenügen, da ja auch der "Stil" noch nach "gut" und "schlecht"(böse) zu unterscheiden wäre. Was also bewegt ~~wegt~~ den "Stil" innerhalb der Entscheidungsmacht des Augenblicks? Das ist die Frage, die als Frage nach einer Vermittlung der Entscheidungsmacht zwischen Sein und Nichts, verbleibt, weil der Existierende

aus der absoluten Entscheidung doch auf seine partikuläre Welt zurück-
kommen muß, wenn auch nicht wie Hegel in dem Sinne, daß diese Welt
dialektisch schon das Medium enthielte und entfaltet hätte.

b) Das weltgeschichtliche Ganze und die Innerlichkeit des Individuums

Das Kierkegaardsche subjektive, existierende Denken schlägt dem Hegelschen geschlossenen System die "Wunde der Negativität" und zieht das Individuum, welches das System baute, außerhalb des Systems vor das Nichts, indem es das Hegelsche zyklische, fertige, in sich abgeschlossene System zerbricht. Dort zum ersten Male wurde nicht der in der logischen Kette des Systems in den Begriff und in die Notwendigkeit gesetzte Mensch, sondern der Mensch als der konkreteste, absolut Zufälligste in seiner Nacktheit herausgezogen. Das bedeutet zweifellos nicht in jedem Falle, daß im Hegelschen System das Individuum außer acht gelassen ist. Nein, bei Hegel ist der Geist zuerst " durchaus individuell, tätig, schlechterdings lebendig". (Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. S. 31) Aber nach Hegel ist der Geist als " einzelnes menschliches Individuum" noch der Geist in der abstrakten Bestimmtkeit, nicht seine konkrete Gestaltung. Hegel sagt: " Der Geist ist wesentlich Individuum; aber in dem Element der Weltgeschichte haben wir es nicht mit Einzelnen oder mit der Beschränkung und dem Zurückgehen auf die partikuläre Individualität zu tun. Der Geist in der Geschichte ist ein Individuum, das allgemeiner Natur, dabei aber ein bestimmtes ist, d.h. ein Volk überhaupt; und der Geist, mit dem wir es zu tun haben, ist der Volksgeist." (a.a.O.. S. 36) Bei Hegel ist der Kern der Geschichtsbildung eigentlich nicht das Individuum, sondern das Volk. Die Innerlichkeit des Individuums als einer abstrakten Stufe des Geistes wird unter dem Volksgeist als der konkreteren Stufe des Geistes subsumiert und durch den Volksgeist bestimmt, und infolgedessen geht dem Individuum seine Konkretheit verloren, als Einzelnes ist es abstrakt, aber nur mit der Bestimmung, diese Abstraktheit seiner Vereinzelung im Volksgeist zu konkretisieren. " Die Individualitäten also verschwinden für uns und gelten uns nur als diejenigen, die das in Wirklichkeit setzen, was der Volksgeist will". (a.a.O.. S. 37)

Für Hegel ist das Volk ein geistiges Individuum als die Selbstbestimmung des Geistes, und als solches erfüllt es den Gang der Weltgeschichte. Das Individuum als ein Einzelnes nimmt an dem Gang der Weltgeschichte nur durch das Volk teil, und nur dort kann es seinen Sinn finden. " Der Wert der Individuen also beruht darauf, daß sie gemäß seien dem Geiste des Volkes, daß sie Repräsentanten desselben seien und sich einem Stande der Geschäfte des Ganzen zugeteilt haben", so sagt Hegel. (a.a.O.. S. 72) Dementsprechend sind für Hegel bedeutsame Individuen nur " die weltgeschichtlichen Individuen", d.h. "der

held des Volkes, der den Volksgeist weiß, dem sich akkommodiert, und das Volk gemäß dem allgemeinen Geist leitet." (a,a,O,. S. 75) Ohne Zweifel hat Hegel damit den Wert der subjektiven Freiheit des Individuums in religiöser, sittlicher und moralischer Hinsicht ~~damit~~ relativiert ~~eingeschätzt~~. Er sagt: " Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens - eines Hirten, eines Bauern, - in ihrer konzentrierten Innigkeit und ihrer Beschränkheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens hat unendlichen Wert und denselben Wert als die Religiosität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntnis und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins. Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts der subjektiven Freiheit, der Herd des Wollens, Entschließens und Tuns, der abstrakte Inhalt des Gewissens, das, worin Schuld und Wert des Individuums, sein ewiges Gericht, eingeschlossen ist, bleibt unangetastet und ist dem lauten Lärm der Weltgeschichte und nicht nur den äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, sondern auch denjenigen, welche die absolute Notwendigkeit des Freiheitsbegriffs selbst mit sich bringt, entnommen". (a,a,O,. S. 88) Es ist, als ob hier die Innerlichkeit des Kierkegaardschen Einzelnen, die sich tief in die Beziehung des Einzelnen zu Gott versenkt, schon anklänge, aber der innere Mittelpunkt der Sittlichkeit in den Völkern ruht nicht in sich, so sehr er dem Samen der Geschichte entrückt ist, er findet in ihren Konsequenzen den höheren Sinn des Weltgeistes." (Hegel) Im allgemeinen ist aber überhaupt dies festzuhalten, daß, was in der Welt Edles und Herrliches berechtigt sei, daß es ein Höheres über sich hat. Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen; es teilt selbst diese, aber nur bedingt, insofern sie seinem Gehalte zwar angehören, aber zugleich mit Besonderheit behaftet sind. (a,a, O,. S. 88)

Auf diese Weise wird die Innerlichkeit des Individuums unter den Volksgeist als der Selbstbestimmung des Geistes in der Weltgeschichte subsumiert, und darin kann sie ihre Bedeutung finden. " Jedes Individuum ist der Sohn seines Volkes. Niemand kann den Geist seines Volkes überspringen, sowenig er die Erde überspringen kann". (a,a.O,. S. 73-74) Nun sind bei Hegel "die Volksgeister die Glieder in dem Prozeß, daß der Geist zur freien Erkenntnis seiner selbst komme", (a,a,O,. S. 41) und durch die Kontinuität dieser Glieder kommt das weltgeschichtliche Ganze zutage. Die Volksgeister werden in das zyklische, fertige, in sich abgeschlossene System des aus-sich-herausgehenden, zu-sich-zurückkehrenden Geistes gestellt, und das Individuum wird dadurch in

das systematische Ganze der Weltgeschichte hineingenommen, daß es unter seinem Volk subsumiert wird. Der Gang der Weltgeschichte ist dabei dialektisch und die Bewegung geschieht dadurch, daß sie die Negation zum Moment macht. Der Gang der Weltgeschichte geschieht durch die Verneinung der verschiedenen Volksgeister. Bei Hegel ist die Verneinung durchaus eine die Bejahung voraussetzende Verneinung und nichts anderes als das Selbstbestimmungsmoment des mit sich selbst identischen Geistes. Der mit sich selbst identische Geist objektiviert sich dadurch in der Weltgeschichte, daß er die Verneinung der verschiedenen Volksgeister zum Moment macht, und das Verderben eines Volksgeistes setzt von vornherein voraus, daß es den neuen, höheren Aufschwung eines anderen Volksgeistes mit sich bringt. Wenn auch Hegel die tragische Wirklichkeit der Geschichte zeigt, indem er die Weltgeschichte als den Verfallsprozeß der Individuen der Völker sieht und die Geschichte als " die Schlachtbank" betrachtet, " auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden", (a.a.O.. S. 58) so ist das doch nichts anderes als die Tragödie, die sich auf die Identität des Geistes mit sich selbst stützt und vorausgesetzt ist, um mit dieser Identität versöhnt zu werden. " Wir erkennen die Vergänglichkeit tiefer als notwendig in der höheren Idee des Geistes. Da ist der Geist so gesetzt, daß er dadurch seinen absoluten Endzweck vollbringt; und so müssen wir mit seiner Vergänglichkeit versöhnt werden". (a.a.O.. S. 46) Wenn auch bei Hegel die Auflösung des Volksgeistes erklärt, die Krisis der Zeit erkannt und das tragische Schicksal des Individuums betont wird, so sind diese Momente alle nichts anderes als die sich auf dem Boden der Identität des Geistes mit sich selbst entwickelnde Auflösung, Krisis und Tragödie, und der Boden selbst oder das weltgeschichtliche Ganze selbst ist auf keine Weise dadurch bedroht. Das weltgeschichtliche Ganze kennt keinen Verfall auf dem Boden der Identität des Geistes mit sich selbst und ist von vornherein vorausgesetzt, um über den Verfall der Völker, der Staaten und der Individuen hinaus das zyklische, in sich abschließende System seiner selbst zu vollenden. Dort erglänzen die versinkenden Individuen, Staaten und Völker, sich im Licht der göttlichen Idee badend, und " die Weltgeschichte stellt nichts anderes dar als den Plan der Vorsehung". " Gott regiert die Welt; der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte, diesen zu fassen ist die Aufgabe der Philosophie der Weltgeschichte" so lautet das letzte Wort Hegels in Bezug auf die Weltgeschichte. (a.a.O.. S. 55)

Auf diese Weise kann die konkreteste, absolut zufällige, nackte Innerlichkeit des Individuums im Hegelschen System der Weltgeschichte nicht erscheinen. Es gibt keinen Raum mehr für den Einzelnen, der durch alles allgemeine Sein hindurch geht, sich außerhalb der Welt hinwirft, sich vor das Nichts stellt und bei sich selbst bleiben will, d.h. beim Einzelnen im Kierkegaardschen Sinne. Das in der Hegelschen Weltgeschichte erscheinende Individuum ist das weltgeschichtliche Individuum, seine Innerlichkeit ist durch den Volksgeist erfüllt und glänzt im Licht der göttlichen Idee. Seine Innerlichkeit ist im Volksgeiste aufgehoben und die Volksgeister sind im weltgeschichtlichen Ganzen aufgehoben. Die Leidenschaft, die Tragödie und der Tod des Individuums ist nur weltgeschichtliches Geschehen, seine Besonderheit und Irrationalität ist von vornherein vorausgesetzt, um durch die Vermittlung der Identität des Geistes mit sich selbst, die den Grund der Weltgeschichte durchstößt, verallgemeinert und rationalisiert zu werden. Das Pathos des Individuums bei Hegel ist nicht dasjenige, das den Logos des weltgeschichtlichen Ganzen zerbricht, also nämlich nicht das Pathos im wahren Sinne des Wortes. Bei Kierkegaard dagegen handelt es sich um die unvermittelte Innerlichkeit des Individuums. Er schreibt einmal in seinem Tagebuch: " Was nützt es mir dazu, wenn ich eine sogenante objektive Wahrheit auffände; wenn ich mich durch die Systeme der Philosophie arbeitete, ...wenn ich eine Staatstheorie entwickeln und eine Welt konstruieren könnte, in der ich dann wieder nicht lebe, sondern die ich bloß für andere zur Schau hielte; ....was mir fehlte, war: ein vollkommen menschliches Leben zu führen, und nicht bloß eines der Erkenntnis, so daß ich dadurch dazu gelange, meine Gedankenentwicklung auf etwas zu gründen -ja auf etwas, das doch in jedem Falle nicht mein eigen ist, sondern auf etwas, das zusammenhängt mit den tiefsten Wurzeln meiner Existenz, ...durch die ich sozusagen eingewachsen bin in das Göttliche, daran festhänge, wenn auch die ganze Welt zusammenstürzt". (Kierkegaard, Tagebuch. (1834-1855) Haecker. S. 38-40) "... wenn auch die ganze Welt zusammenstürzt, woran ich festhänge", das ist der Kierkegaardsche Einzelne als die sich vor Gott mit sich selbst begnügende Existenz des Einzelnen oder als die sich im Gewissen entscheidende Existenz des Einzelnen. Der Einzelne ist also die ethisch-religiose Existenz. Folglich befällt ihn gegenüber dem Hegelschen Gang der Weltgeschichte ein absoluter Zweifel. Was Hegel " die List der Vernunft" nennt, ist ja gerade dasjenige, was an

den partikulären Leidenschaften der einzelnen Individuen allgemein ist und wodurch sie über den Tod und die Tragödie ihrer Individualität hinaus miterleben. Aber Kierkegaard leidet daran, daß er in diesem Untergang der Individuen im Allgemeinen der sich entfaltenden Idee keine Bedeutung finden kann. Er konnte auf keinen Fall den Konsum des Gottes ertragen, der die zahlosen Individuen von Generation zu Generation verbraucht, um den Fortschritt der Weltgeschichte zu erreichen. Wenn die Fülle der Entfaltung der Generationen, die auseinander folgen, das Höchste und ein Ziel wäre, so böte diese Fülle doch keinen Trost für die Tatsache, daß alles in ihr Enthaltene wieder vergeht, denn für Kierkegaard wird die individuelle Fülle der Existenzen ja nicht im Allgemeinen aufgehoben und bewahrt. Jeder einzelne Mensch - wie zahllos die Individuen auch sein mögen - hat die tiefe Innerlichkeit seiner selbst, denn für Kierkegaard ist ja diese Innerlichkeit nicht im Allgemeinen eines Volksgeistes konkret beschlossen und eben deshalb unmittelbar, weil sie im Allgemeinen kein Medium besitzt. Der geräuschvolle Gang der Weltgeschichte kann deshalb diese tiefe Innerlichkeit des einzelnen Menschen nicht erschöpfen: "Betrachtet ich eine geschichtliche Individualität, so kann ich zwischen den Taten unterscheiden, die ihr (nach dem Worte der Schrift) nachfolgen und den Taten, durch die sie der Geschichte angehört. Was man das "innere Handeln'' nennen könnte, geht die Philosophie gar nichts an; aber dieses innere Handeln ist das wahre Leben der Freiheit". (Kierkegaard, Entweder-Oder. S. 271) In diesem Sinne hat nicht nur das weltgeschichtliche Individuum, sondern auch das geringste Individuum "eine Doppelexistenz". "Selbst das geringste Individuum hat eine Geschichte, und diese ist nicht das bloße Produkt seiner freien Handlung. Die innere Handlung aber gehört ihm selbst zu und soll ihm in alle Ewigkeit zugehören, die nimmt ihm weder seine noch der Welt Geschichte ab. Die folgt ihm nach zur Freude oder zur Trauer. in dieser Welt herrscht ein absolutes Entweder-Oder; aber mit dieser Welt hat die Philosophie nichts zu tun", so sagt Kierkegaard. (a.a.O. S. 272)

Auf diese Weise hat das einzelne Individuum zwei Seiten: "die Taten die ihm nachfolgen", d.h. die Innerlichkeit und "die Taten, durch die es der Geschichte angehört", d.h. die Äußerlichkeit. Das Individuum wird in die Geschichte nur durch die Äußerlichkeit seiner Taten hineingenommen. Was Hegel gesehen hat, das ist das Individuum in dieser Äußerlichkeit. Das Individuum in der Äußerlichkeit wird so unter dem Volk subsumiert, in die Generation hineingenommen und in die Geschich

als notwendig gestellt. Die Äußerlichkeit des Individuums wird durch die Identität des Geistes mit sich selbst vermittelt, durch das Denken rationalisiert und in das konkrete Allgemeine versenkt. In Hinsicht auf die Innerlichkeit des Individuums aber ist dies unmöglich. In der Innerlichkeit möchte das Individuum bei sich selbst bleiben. Er entschließt sich, nur sein wahres Selbst zu wählen. Dort herrscht die absolute Alternative: Entweder-Oder, und es kann keine Vermittlung oder Versöhnung zwischen dem wahren Selbst und dem falschen Selbst geben, (allerdings auch keine andere Unterscheidung zwischen wahr und falsch als die formelle, daß das wahre Selbst im "Eigentlichkeit" oder im rechten "Stil" seiner Taten besteht). Der Geist als das mit sich selbst identische Medium, das den Grund der Weltgeschichte bildet, schweigt hier, und sein zyklisches, fertiges, in sich abgeschlossenes System wird sich selbst überlassen. "Wenn alles stille um den Menschen geworden ist, feierlich wie eine sternenklare Nacht; wenn die Seele, weltvergessen, allein ist mit sich selbst: da tritt ihr nicht ein ausgezeichneter Mensch gegenüber, sondern die ewige Macht selbst; da öffnet sich der Himmel über ihr, und das Ich wählt sich selbst - oder vielmehr: es läßt sich sich selbst gegeben werden" (a.a.O. S. 274).

Daher wird bei Kierkegaard die Vertiefung der Innerlichkeit des Individuums durch die Entscheidung und die Wahl des vor Gott alleinstehenden Einzelnen nur sprunghaft möglich. Wenn der Einzelne vor die absolute Alternative des Entweder-Oder in seiner Innerlichkeit gestellt wird, ist er dem geräuschvollen Gang der Weltgeschichte weit entrückt, jedoch geht dem Einzelnen dabei auch das Medium, das ihn an die anderen Menschen bindet, verloren. Der Christ sagt: "Was hülfe es dem Menschen, daß er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" Aber gilt denn auch die Umkehrung? Die Umkehrung lautet bei Kierkegaard wörtlich: "Was schadete es dem Menschen, wenn er die ganze Welt verlöre und doch nicht Schaden nähme an seiner Seele?" (a.a.O. S. 329). Die kritische Frage an Kierkegaard bleibt dann die, ob der Mensch die Welt, statt sie zu gewinnen, wirklich verlieren muß, um nicht Schaden an seiner Seele zu nehmen. Der Kierkegaardsche Einzelne wählt seine Seele, sein Selbst vor der Alternative zwischen der ganzen Welt, in der die Äußerlichkeit seiner selbst hineingenommen ist und der innerlichen Seele seiner selbst. Er entschließt sich, bis zum Ende bei sich selbst zu bleiben. Weil er denkt, daß sein Grund mit dem Absoluten unmittelbar in Verbindung steht, so wählt der Einzelne seine Seele,

sein Selbst gegen die ganze Welt. " Das Selbst, das ich wähle, ist das absolute Selbst". (a.a.O.. S 328) Aber sein Selbst, das er wählt, ist immer "ein bestimmtes Individuum". " ..in der Wahl macht er sich selbst zu einem bestimmten Individuum: zu diesem Individuum, das er ist. Denn er wählt sich selbst". (a.a.O.. S. 369) " Wer sich ethisch wählt, der wählt sich selbst konkret als dieses bestimmte Individuum; Das Individuum wird also seiner selbst bewußt, als dieses bestimmten Individuums mit diesen Gaben, diesen Neigungen, diesen Trieben, dieser Leidenschaften, unter dem Einfluß dieser bestimmten Umgebung, als dieses bestimmte Produkt eines bestimmten Milieus ". (a.a.O.. S. 368) Diese Konkretion ist die Wirklichkeit des Individuums, und diese seine wirkliche Konkretion sieht also das Individuum als Aufgabe, als Ziel, als Zweck. (vgl. a.a.O.. S. 369) Der Einzelne wählt sich selbst als absolut und unendlich, aber das konkret gewählte Selbst ist ein durchaus bestimmtes Endliches, eines, das die Aufgabe der Bestimmtheit auf dem Rücken trägt. Auf diese Weise muß aber der Einzelne an dem Paradox in der Innerlichkeit seiner selbst leiden. Er sucht das Absolute in der Innerlichkeit seiner selbst als das absolute Telos, aber die konkrete Existenz seiner selbst ist als eine bestimmte dennoch relativ. Er kann das absolute Unendliche in der Innerlichkeit seiner selbst doch nur konkret finden, insofern die Endlichkeit und Relativität das eigentliche Merkmal seiner Existenz sind. Der Einzelne sieht sich trotzdem als den Sich-Entschließenden und Wählenden, d.h. als den Ethisch-Lebenden, und damit sieht er seiner Existenz als einem wesentlichen Paradox, d.h. als dem Paradox zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Relativität und Unbedingtheit, Zeit und Ewigkeit, ins Gesicht und wählt doch Unendlichkeit gegen Endlichkeit, Unbedingtheit gegen Relativität, Ewigkeit gegen Zeit. Dadurch unterscheidet er sich von dem Ästhetisch-Lebenden, der sich diesem Paradox entzieht, das Endliche sucht und in der Zeit schwankt. Der ethische Einzelne soll an der Innerlichkeit seiner selbst verzweifeln dadurch, daß er dieses Paradox übernimmt, ohne sich ihm zu entziehen, denn insofern er ein bestimmtes konkretes Individuum ist, bleibt doch, wie tief er seine Innerlichkeit auch begräbt, das unendliche Absolute für ihn unerreichbar. Auf diese Weise soll der Einzelne an seiner Innerlichkeit scheitern. Das Prinzip, auf dem der Einzelne beruht, d.h. die Tatsache, daß es in seiner Innerlichkeit das absolute Unendliche gibt oder daß die Subjektivität die Wahrheit ergreifen kann, muß, um Prinzip des Handelns zu sein, verneint werden. In dem Selbtvertiefungs

prozeß der Innerlichkeit des Einzelnen findet eine Paradoxie statt, d.h. eine plötzliche Umdrehung, indem man aus dem Satz: die Subjektivität ist die Wahrheit, in den Satz: die Subjektivität ist die Unwahrheit, hineinspringt. Dieser unvermittelte Sprung ist die Negation des Prinzips, auf dem die Innerlichkeit beruht und bedeutet die Aufhebung aller Bestimmtheit, die den Einzelnen zu sich selbst bringt. Der Einzelne soll alle Endlichkeit abschneiden, die ihn konkret zu sich selbst macht, insofern er in der Innerlichkeit seiner selbst das Absolute als das absolute Telos verfolgt. Das wird vermutlich ihm eine unendliche Agonie versprechen, insofern die Endlichkeit sein eigentliches Merkmal ist. Es liegt trotzdem dem Einzelnen ob, daß er die Agonie annimmt, denn seine Innerlichkeit ist sündhaft. Den ethischen Einzelnen führt sein Sprung dadurch auf eine religiöse Stufe, daß er sich dieses Sündenbewußtsein zu eigen macht. Auf diese Weise gräbt Kierkegaard die Innerlichkeit der ethischen Existenz, spitzt das in ihr eingeschlossene Paradox zu, und kommt schließlich dazu, die über diese Innerlichkeit hinausgehende religiöse Existenz zu erklären.

Bei Kierkegaard sind die ästhetische, ethische und religiöse Existenz drei Vertiefungsstufen der Innerlichkeit der Existenz. Aber diese Stufen der Existenz sind nicht der quantitative Übergang von der niedrigeren zur höheren, wie bei Hegel. Die Stufen der Existenz sind jede das qualitativ Verschiedene, und es liegt ein Bruch zwischen jeder Stufe. Der Gang von einer Stufe zur anderen Stufe geschieht unkontinuierlich durch die Entscheidung und die Wahl. Dort kann es eine Synthese durch die Aufhebung wie bei Hegel nicht geben, sondern es gibt nur den Sprung durch das Scheitern. Bei Kierkegaard sind die Stufen der Existenz durch den unmeßbaren Abgrund abgeschnitten, und die Vertiefung der Innerlichkeit geschieht sprunghaft und plötzlich nur durch die Entscheidung und die Wahl vor der absoluten Alternative des Entweder-Oder. Die Selbstvertiefung in der Innerlichkeit der Existenz geht so nicht quantitativ-dialektisch, sondern qualitativ-dialektisch fort, indem sie die Welt immer absolut hinter sich läßt.

Auf diese Weise wählt Kierkegaard die einsame Innerlichkeit des Einzelnen gegen das Hegelsche weltgeschichtliche Ganze, und er gräbt sich in diese Innerlichkeit qualitativ-dialektisch und subjektiv-existentiell tief hinein. Dort tritt nicht der mit der Weltgeschichte in den Begriff, in die Allgemeinheit, in die Rationalität gesetzte Mensch, sondern der in die Schwermut geschlossene, durch die Reue

gequälte, an der Sünde leidende Mensch in seiner Nacktheit in Erscheinung. Hier kann man die zentripetale, egozentrische Selbstvertiefungsrichtung des Kierkegaardschen Einzelnen, d.h. die introvertierte Richtung der Verwirklichung des Menschseins, finden. Dagegen bei Hegel erinnert das weltgeschichtliche Individuum an die zentrifugale, kosmozentrische Selbstvergrößerungsrichtung des Menschseins, d.h. die extrovertierte Richtung der Verwirklichung des Menschseins, das sich in das Volk, in die Weltgeschichte verschmelzen läßt. Auf diese Weise zeigen Hegel und Kierkegaard zwei diametral entgegengesetzte typische Verwirklichungsrichtungen des Menschseins. Jede von diesen beiden zugespitzten Denkweisen, die Hegelsche objektive, dialektische und die Kierkegaardsche subjektive, existentialistische kommen in der Verwirklichungsrichtung, in der äußeren, beziehungsweise der inneren, in der sie das Menschsein finden, nicht zu einer letzten Konsequenz. Bei Hegel wird die äußere Entfaltung der Geschichte in der Innerlichkeit des Hegelschen Systems selbst aufgehoben. Bei Kierkegaard vollzieht sich die Entscheidung der absoluten Innerlichkeit doch im Gegensatz zur Welt und der Macht ihres äußeren Anspruches, eine Macht, die im Handeln zu verinnerlichen ist. Wir werden jetzt weiter verfolgen wie einerseits Marx die Äußerlichkeit der Geschichte nicht mehr wie Hegel innerlich als Spekulation im System, sondern rein äußerlich durch Vergesellschaftung der Produktionsmittel aufheben wird. Andererseits wäre dagegen Jaspers derjenige, der das von der technischen Massengesellschaft isolierte, absolute Innere, das sich kulturlos in Chiffren ausspricht, in seiner weltlosen Verborgenheit entdeckt.

III. Die Problematik der Subjektivität in der materialistischen Geschichtsauffassung

Nach dem zweiten Weltkrieg haben sich die Wellen der marxistischen Gedankenbewegung über die gesamte Erde verbreitet. Viele Menschen, die im Zerlegungs- und Zersplitterungsprozeß der bisherigen Gesellschaftsordnung ihren Stand und ihre Richtung verloren hatten, wurde~~n~~ von der faszinierenden Klarheit der Theorie des Marxismus ~~ver~~zaubert und dazu gebracht, im Marxismus den Standpunkt ihrer sozialpolitischen Praxis zu suchen. Die sorgfältig geschmiedete Theorie des Marxismus übt auf uns zweifellos insofern einen unvergleichlichen Einfluß als ein Kritikprinzip gegen die dekadenten Weltzustände der Gegenwart aus, als sie die immanenten Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft an den Tag bringt und deren Grenze enthüllt. Der Zersetzungsprozeß der bürgerlich-kapitalistischen Ordnungen fordert eine kritische Reaktion ~~aber nicht allein~~ heraus, daß die äußeren Zustände dieser Zersetzung an sich selbst kritisiert und gemessen werden, wie es der Marxismus versucht, ~~ebenso~~ gibt ~~es~~ nicht wenige, die glauben, daß nur die Innerlichkeit der Seele den rettenden Standpunkt bietet, der erst dadurch absolut wird und seine rettende Kraft darin zeigt, daß er in völliger, bis zum Ende durchgestandener Isolation von der Gesellschaft eingenommen wird. Für sie ist die marxistische Gesellschaftskritik letzten Endes nichts anderes als eine Bewegung, die nur die reine Äußerlichkeit des Menschen insofern betrifft, als er bei den Gesellschaftsverhältnissen stehen bleibt und nicht deren Sinn in der inneren Existenz erreicht. Sie glauben, daß die Innerlichkeit des einzelnen Menschen durch die marxistische Vergesellschaftung der Produktion nicht erschöpft werden kann. Die Seelenagonie des einzelnen Menschen kommt nicht im Kollektiv zur Ruhe. Unabhängig von jeder Struktur der Gesellschaft verbleibt die Existenz. So ist die Existenzphilosophie, die dem Kierkegaardschen einsamen Denken entstammt, dazu gekommen, eben die Existenz selbst in ihrer Innerlichkeit aufzuschließen.

Der Marxismus und die Existenzphilosophie sind zwei Hauptströmungen, welche den Grund der Nachkriegsgedankenwelt bilden.

Beide sind einander diametral entgegengesetzt, indem der Marxismus allein die sozialpolitische Praxis mächtig vortreibt und die Existenzphilosophie dagegen ausschließlich auf die innerliche Erweckung der Seele des einzelnen Menschen zielt. Es scheint, daß die Macht der sozialpolitischen Praxis dem Grunde der Seele des einzelnen Menschen entspringen muß und die wahrhaft erweckte Seele des einzelnen Menschen nicht umhin kann, auf die mächtige sozialpolitische Praxis abzuzielen, weil der Mensch von der Wirklichkeit, in der er lebt, von der Situation, in der er sich befindet, zwar nicht aufgesogen wird (wie der Marxismus es will), sie aber doch an seiner Existenz messen muß und seine Existenz an ihr. Mit einem Worte, in der sozialpolitischen Praxis handelt es sich um die Subjektivität des einzelnen Menschen.

Ich werde in diesem Kapitel die Frage untersuchen, ob die marxistische sozialpolitische Praxis wirklich bis zu ihrer totalen Konsequenz vorangetrieben werden kann, ohne dazu gelangen, die Subjektivität des einzelnen Menschen auszuschalten. ~~Es ist~~ die Frage, ob die notwendige Verwandlung der bürgerlichen Gesellschaft in die sogenannte "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" wirklich erfüllt werden kann, ohne daß die Voraussetzung der subjektiven, existentiellen Entscheidung in Hinsicht auf die gesellschaftliche Praxis in Erwägung gezogen wird. Denn sonst wird eine Theorie, welche die Freiheit des Menschen bedingungslos leugnet, statt zum Werkzeug seiner radikalsten Befreiung, zum Werkzeug seiner radikalsten Fesselung an die Äußerlichkeit seiner technischen Welt im totalen Staat.

a) Der Ausgangspunkt der materialistischen Geschichtsauffassung

Die materialistische Geschichtsauffassung ist eine von Marx und Engels begründete Geschichtstheorie, nach welcher die ökonomischen Verhältnisse in letzter Instanz den Inhalt des gesellschaftlichen Bewußtsein bestimmen; ~~die~~ Bewußtsein ist nur der "Überbau" der ökonomischen Lebensbedingungen. Diese Geschichtstheorie hat aber Marx erst durch seine materialis-

tische Umkehrung der Hegelschen idealistischen Geschichtsauffassung gewonnen. Hegel glaubte, in dem dialektischen Rhythmus das Entwicklungsgesetz der Weltgeschichte erkannt zu haben. Für ihn war die Weltgeschichte gleichbedeutend mit Ideengeschichte. Ein pantheistisch gedachter "Weltgeist" manifestiert sich in Ideen, welche der Reihe nach in der Geschichte auftreten. Die Ideen sind Stufen in einem ewigen Dialog des Weltgeistes mit sich selbst. Das geschichtliche Geschehen, die Politik, die Staatsorganisation, das Recht, die Wirtschaft, das alles ist nur die Widerspiegelung der Ideen, der Entwicklungsstufen des Weltgeistes in der Wirklichkeit.

Bei Marx ist es umgekehrt. Von Hegel übernahm er vor allem die Dialektik als Entwicklungsprinzip; aber er stellt sie, wie er selbst behauptet, "vom Kopf auf die Füße". (vgl. Marx, Das Kapital. Dietz Verlag Berlin. 1957 B. 1. S. 18) Bei Hegel sind die Ideen autonom, die wirklichen Vorgänge nur ihr Reflex. Bei Marx aber sind die materiellen Verhältnisse autonom und die Ideen sind nur ihre Widerspiegelung. Die Dialektik wohnt nicht einem gottähnlichen Weltgeist inne, sondern der materiellen Welt als solcher. Unter materieller Welt verstand Marx hauptsächlich die sozial-ökonomischen Verhältnisse. Jedenfalls hatte Marx die Menschengeschichte auf dem Boden der "materiellen Lebensbedingungen" ergriffen. Marx selbst stellt dies folgendermaßen dar: "Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel .....unter dem Namen ,,bürgerliche Gesellschaft'' zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei". (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Dietz Verlag Berlin. Bücherei des Marxismus-Lenismus B. 15. 1951. S. 12) Kurz, Marx beginnt mit den materiellen Lebensbedingungen der wirklichen Individuen, nämlich mit der bürgerlichen Gesellschaft als einer alle umfassenden Gesamtheit.

Die materialistische Umkehrung der Hegelschen idealistischen Geschichtsphilosophie durch Marx wurde erst dadurch vollzogen, daß er die Menschengeschichte nicht auf dem Boden der Selbst-

bestimmung des Geistes, sondern auf dem Boden der materiellen Lebensbedingungen ergriff. "Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h. es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozess auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozess darstellt" (Marx-Engels, Die deutsche Ideologie. S. 22) Die Voraussetzung, die den Ausgangspunkt der materialistischen Geschichtsauffassung, welch die Hegelsche Geschichtsphilosophie umkehrte, bildet, ist, um es nochmals hervorzuheben, " die Existenz lebendiger menschlicher Individuen". " Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen.....sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, ... Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen"(a.a.O.. S. 16)

Es scheint von entscheidender Wichtigkeit in der Betrachtung der Problematik der Subjektivität in der materialistischen Geschichtsauffassung, dass Marx "die Existenz lebendiger menschlicher Individuen" dem Ausgangspunkt seiner Geschichtstheorie zugrunde legt, indem er damit die Hegelsche Geschichtsphilosophie umkehrte. Feuerbach hatte schon die Umkehrung der Hegelschen Philosophie in diesem Sinne versucht. Auch in der Feuerbachschen Philosophie war der Mensch das höchste Prinzip, in ihr waren die verschiedenen Gottesbegriffe, auch der des Christentums, nichts anderes als ein Erzeugnis des Menschen. Mit anderen Worten: Der Mensch ist das Absolute Feuerbachs, wie der Geist das Absolute Hegels. Aber bei Feuerbach ist der Mensch ebenso Abstraktum wie bei den französischen mechanistischen Materialisten. Bei ihm ist der Mensch nichts anderes als ein sinnlicher Gegenstand. Marx sagt: "Feuerbach, mit dem abstrakten Denken nicht zufrieden, will die Anschauung; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit" (Marx, Thesen über Feuerbach. Bücherei des Marxismus-Leninismus. B. 29 § 5. S. 593) Beide jedoch, Feuerbach

und Marx, haben ihre Hegelkritk an dem Begriff der wirklichen Existenz orientiert. Feuerbach richtet sich vorzüglich auf die sinnliche Existenz des leibhaftigen Menschen und auf die das Ich bestimmende Ich-Du Beziehung, Marx auf die wirtschaftliche Existenz der Masse. Bei Marx handelt es sich nicht um den bloß abstrakten Menschen überhaupt, sondern um die geschichtlich auftretende Wirklichkeit der Ungleichheit in den gesellschaftlichen Verhältnissen der konkreten Individuen, die in einem Prozesse mit einem Ende (Telos) begriffen sind. "Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von dem materiellen Bedingungen ihrer Produktion" (Marx-Engels, Die deutsche Ideologie. S. 17). D.h. daß Marx in seiner materialistischen Geschichtsauffassung "die Existenz lebendiger menschlicher Individuen" zu seinem Ausgangspunkt macht, bedeutet zwar, daß er nicht den abstrakten Menschen überhaupt, sondern die verschieden bestimmten Individuen zu seinem Problem macht. Aber die materiellen Bedingungen der Produktion, d.h. die materiellen Lebensverhältnisse wurden zu seinem bedeutenden Anliegen, weil die konkrete Bestimmtheit dieser Individuen so gedacht wird, daß sie von den materiellen Bedingungen der Produktion abhängig ist. Marx hat den Menschen in diesen materiellen Lebensverhältnissen ergriffen und die bürgerliche Gesellschaft, welche die Gesamtheit dieser materiellen Lebensverhältnisse ist, als den Grund der Geschichte gesehen.

Das Marx "die Existenz lebendiger menschlicher Individuen" in den materiellen Lebensverhältnissen erschließen wollte, ist ontologisch in dem bekannten materialistischen Satz fundiert: "Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt" (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. S. 13). Deshalb darf man aber nicht zu voreilig schließen, daß die von Marx bezeichnete "Existenz lebendiger menschlicher Individuen" nur von außen her bestimmt wird und damit keine Subjektivität besitzt. Wenn man so denkt, würde dies ohne weiteres bedeuten, daß man den dialektischen Materialismus von Marx zu unrecht mit dem mechanistischen Materialismus des 18. Jahrhunderts ver-

wechselt. Nach Marx sind die materiellen Lebensverhältnisse der "Existenz lebendiger menschlicher Individuen" "sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten" (Marx-Engels, Die deutsche Ideologie. S. 16). Das ist der Grund, aus dem Marx sagt, daß "die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen" (a.a.O., S. 35). Mit anderen Worten: In der Geschichte findet sich auf jeder Stufe "ein materielles Resultat" vor, "eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffenes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander", aber diese Summe ist es, die "jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert" und damit einerseits "von der neuen Generation modifiziert wird" (a.a.O., S. 35). Aber bei Marx wird der Mensch, welcher die Subjektivität ist, die auf die Zustände einwirkt und die materiellen Lebensverhältnisse aktiv modifiziert, bis zum Ende seiner geschichtlichen Selbstverwirklichung als ein Klassensein aufgefaßt. Um mit Marx zu reden: "Die Bedingungen, innerhalb deren bestimmte Produktionskräfte angewandt werden können, sind die Bedingungen der Herrschaft einer bestimmten Klasse der Gesellschaft"; und auf der anderen Seite "verselbständigt sich die Klasse wieder gegen die Individuen, so daß diese ihre Lebensstellung und damit ihre persönliche Entwicklung angewiesen bekommen, unter sie subsumiert werden" (a.a.O., S. 70 u. 52-3). Selbst ~~in dem Falle~~ dort wo, ~~daß~~ Marx die bürgerliche Gesellschaft rekonstruieren will, indem er "die Existenz der lebendiger menschlicher Individuen" zu seinem Ausgangspunkt macht, werden die Personen nur zu seinem Problem, "soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen" (Marx, Das Kapital. S. 8). Folglich bedeutet "die Personifikation ökonomischer Kategorien" bei Marx "Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen". Die einzelnen Individuen werden als ein Bewegungsmoment der bürgerlichen Gesellschaft ~~zu~~ in Hinsicht auf ihrem Telos, der klassenlosen Gesellschaft äußerlich und gegenständlich ergriffen. Aber die subjektive Innerlichkeit des Menschen muß dennoch auch auf der Ebene dieser ökonomischen äußeren Erkenntnisweise auftreten, weil dieses Moment der äußeren Bedingung als der Ausdruck von "bestimmten Klassen-

verhältnissen und Interessen" zugleich innerhalb, nämlich mit Interesse, anerkannt wird. Mit anderen Worten: die Irrationalität des subjektiven Motivs der einzelnen interessierten Individuen wird durch die Form der Klasse rationalisiert: Gefühl, Wollen und Handeln der einzelnen Individuen können nur als Gefühl, Wollen und Handeln der Klasse die Rolle eines Bewegungsmomentes der bürgerlichen Gesellschaft spielen.

Wenn die Irrationalität des subjektiven Motivs der wirklichen Individuen durch die Vermittelung der Form der Klasse rationalisiert wird, so ist es selbstverständlich, daß die Gesellschaftsform, die durch den objektiven Prozeß dieses rationalisierten Motivs konstruiert wird, dazu kommt, eine rationale Struktur zu haben, welche dem Gegenstand der allgemeinen, gesetzlichen Erkenntnisse entspricht. Deswegen versucht "Das Kapital" von Marx "die Naturgesetz der kapitalistischen Produktion selbst, diese mit eherner Notwendigkeit wirkende und sich durchsetzenden Tendenzen" zu erklären. (Marx, Das Kapital. S. 6) Weil für Marx die subjektive Innerlichkeit der einzelnen Individuen sich in der Form der Klasse vollkommen darstellt, ist die Gesellschaftsform, die durch die From der Klasse konstruiert wird, ein reales Ganze, welches das Dasein lebendiger Individuen in der Tiefe ihrer Innerlichkeit subsummiert, und das Bewegungs-Gesetz dieser Gesellschaft ist das Gesetz der Realität, welches die die bedingungslose Allgemeingültigkeit hat und eine Kraft besitzt, welche die empirische Wirklichkeit bewegt. Marx, der "die Existenz lebendiger menschlicher Individuen" unter den materiellen Lebensbedingungen ergreift und der glaubt, daß die Irrationalität ihrer subjektiven Innerlichkeit durch die Form der Klasse rationalisiert werden kann, hat keinen Zweifel darüber, daß er die Bewegung der Gesellschaftsform, nämlich auch das Ganze des geschichtlichen Geschehens durch die Form der Klasse systematisiert.

Die materialistische Geschichtsauffassung von Marx wurde, wie gesagt, durch die Umkehrung der Hegelschen idealistischen Geschichtsphilosophie erreicht. Aber diese Umkehrung bedeutet nicht eine wesentliche Umbildung des Sinnes unseres geschichtlichen Denkens. Damit diese Umbildung möglich wird, müßte es eine Achse geben, durch welche die Wendung durchgeführt wird,

Aber diese Achse kann weder der Geist noch die Materie sein, sondern allein die Zeitlichkeit des Menschen selbst, die dann nicht mehr quantitativ als Entwicklung des Menschen durch Entwicklung seiner Produktionsverhältnisse verstanden werden darf, sondern die selbst die Bestimmung des Menschen beihalten muß. Die Weltgeschichte bei Hegel war ein Prozeß der Selbstbestimmung des Geistes und der Selbstentfaltung der Idee. Marx hat allerdings diese Hegelsche Vorstellung der Weltgeschichte negiert. Er beginnt mit der "Existenz lebendiger menschlicher Individuen", mit den materiellen Lebensbedingungen der wirklichen Individuen, also mit der bürgerlichen Gesellschaft als einer Gesamtheit, und darin liegt die Umkehrung der Hegelschen Philosophie durch Marx beschlossen. Daher ist das Weltbild von Marx, welches durch die Umkehrung der Hegelschen Philosophie zustande gekommen ist, dem Weltbild von Hegel nicht heterogen in der Auffassung der systematischen Einheit des Ganzen des geschichtlichen Geschehens. In dem Weltbild von Marx ist die subjektive Innerlichkeit der Individuen in der Klasse und in der Weltgeschichte durchaus subsumiert und rationalisiert, wie bei der Hegelschen Geschichtsphilosophie die subjektive Innerlichkeit der Individuen im Volksgeist und in der Weltgeschichte durchaus subsumiert und rationalisiert war. Bei Hegel kommt das weltgeschichtliche Ganze in den Stufen der orientalischen, griechischen, römischen, und christlich-germanischen Welt mit der Reihe der weltgeschichtlichen Völker zutage und ist dann so gesehen, daß die Idee der Freiheit durch jede Stufe stets erhöht wird. Bei Marx ist das weltgeschichtliche Ganze durch die verschiedenen Stufen der materiellen Produktionsverhältnisse, d.h. durch die asiatische, antike, feudale, bürgerliche, sozialistische oder kommunistische Wirtschaftsform konstruiert, und damit ist es so gesehen, daß die Produktivkräfte durch jede neue Form der materiellen Produktionsverhältnisse erhöht werden, um schließlich in der kommunistischen Gesellschaft ein Optimum zu erreichen. Hegel sieht die unendliche Selbstverwirklichung der Idee in der Weltgeschichte, während Marx die unendliche Selbstentwicklung der Produktivkräfte

als Ziel der Weltgeschichte im Kommunismus sieht. Obgleich es den Unterschied von idealistisch und materialistisch in ihrer Geschichtsauffassung gibt, gibt es keinen Unterschied darin, daß sie beide das mit sich selbst identische Medium, das der Geschichte des Menschen zugrunde liegt und sie bis zum systematischen Ganzen zusammenführt, voraussetzten, der eine als Geist, der andere als Materie. Die Umkehrungsbeziehung zwischen der Hegelschen Geschichtsphilosophie und der Marxschen materialistischen Geschichtsauffassung ist dadurch zustande gekommen, daß das mit sich selbst identische Medium der Achse eine Wendung macht, die doch nur im zeitlichen Entscheidungszentrum des Menschen liegen kann. Dementsprechend ist die Umkehrung und die Wendung nichts anderes als ein Geschehen innerhalb der Weltgeschichte als des systematischen Ganzen. Die Umkehrungsbeziehung zwischen der Hegelschen Geschichtsphilosophie und der Marxschen materialistischen Geschichtsauffassung tritt dadurch hervor, daß man das mit sich selbst identische Medium, das den Grund der Weltgeschichte als des systematischen Ganzen durchdringt, entweder idealistisch als den Geist oder materialistisch als die materiellen Produktionskräfte sieht. Marx selbst stellte sein Verhältnis zu Hegel folgendermaßen dar: "Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken" (Marx, Das Kapital. S. 18)

b) Pöbel und Proletarier

Die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts, in denen Marx seine Wendung gegen Hegel vollzog, bildeten die Periode, in welcher sich der westeuropäische Kapitalismus allmählich in seiner Struktur abzeichnete und in welcher die Klassenspaltung, welche die Selbstentwicklung des Kapitalismus mit sich bringt, sich so verschärft hatte, daß kein verantwortungsbewußter Zeitgenosse ungerührt davon vorübergehen konnte. In England hatte im Jahre 1837 die Chartistenbewegung begonnen, in Frankreich die Julirevolution im Jahre 1830 ausgebrochen und in ihrer Folge hatte die revolutionäre Arbeiterbewegung auch Deutschland erschüttert, das in der kapitalistischen Entwicklung noch hinter der Zeit zurückgeblieben war. Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit hatte angefangen, die Unvernunft ihrer Zustände zu sehr zu zeigen, als daß die Klassendifferenz der kapitalistischen Gesellschaft noch zu erklären gewesen wäre als diejenige, die unter dem Staat die Wirklichkeit der Idee aufgesaugt und assimiliert hat, wie Hegel in seiner Rechtsphilosophie behauptete. "Die bürgerliche Gesellschaft", die als "die Stufe der Differenz" in der Hegelschen Weltgeschichte unter dem Staat aufgesaugt und assimiliert werden soll, hat die Selbstentfaltung so vollbracht, daß schließlich der Rahmen des "Weltplans der Vernunft" zerbrochen wurde. Die Hegelsche Versöhnung von Geist und Geschichte hält angesichts der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht mehr Stich. Die scharfe Klassenspaltung der bürgerlichen Gesellschaft läßt sich nicht mehr durch den "Weltplan der Vernunft" als Identität des Geistes mit sich selbst vermitteln und versöhnen. Marx hat das Ganze der Weltgeschichte durch die dialektische Bewegung des Klassenkampfes zu systematisieren versucht. Der Klassenkampf als Kampf der Herrschaft an den Produktionsmitteln verlegt die Dialektik aus der absoluten Idee in die absolute äußerliche Macht der materiellen Bedingungen und ergreift damit die bürgerliche Gesellschaft in ihrer unversöhnten kapitalistischen Wirklichkeit, wie sie sich in der heraufgekommenen Industrie darstellt. Mit anderen Worten: "Die bürgerliche Gesellschaft", die Hegel als "die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt" (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. herausg. v. G. Lasson. Phil. Bibliothek. B. 124 Leipzig 1911. Verlag von Felix Meiner. Zusatz zu § 182. S. 334), aufgefaßt hatte, nimmt Marx nicht mehr als Bindeglied, sondern

als eine an und für sich seiende Macht eines Produktionszustandes, der, gemäß dem ihm eigenen Mechanismus (nämlich gemäß seiner Tendenz zur Kapitalakkumulation), eine eigene Bewegungslogik hat, die unabhängig vom Staat ist und diesen erst aus sich hervorbringt.

Für die Selbstentfaltung der Idee bedeutet die Differenz der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat bei Hegel zweifellos nicht die bloß zufällige, unordentliche Verwirrung. Hegel hat gesehen, daß der Wert des Allgemeinen indirekt erhöht wird, weil die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft zwar nur durch ihren selbstsüchtigen Zweck getrieben werden, aber die Befriedigung dieses selbstsüchtigen Zweckes doch nur durch die Beziehung auf einander erreicht werden kann. Hegel sagt: "Die konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, - aber die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der "Allgemeinheit", ...vermittelt sich geltend macht und befriedigt". (a.a.O.. § 182. S. 154) Das partikularisierte subjektive Bedürfnis der Individuen und die Arbeit zur Befriedigung dieses Bedürfnisses sind von den ebenfalls partikularisierten Bedürfnissen und Arbeiten der anderen wechselseitig bedingt. Jeder nimmt das Mittel zu seiner Bedürfnisbefriedigung vom anderen, aber er muß gleichzeitig das Mittel zur Bedürfnisbefriedigung des anderen hervorbringen. "Die Bedürfnisse und die Mittel werden als reelles Dasein ein Sein für andere, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedigung gegenseitig bedingt ist". (a.a.O.. § 192. S. 161) " In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um, -in die Vermittelung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung". (a.a.O.. §. 199 S. 163) Auf diese Weise begründet "der selbstsüchtige Zweck" des Individuums "in seiner Verwirklichung ein System allseitiger Abhängigkeit", nämlich einen allgemeinen Zusammenhang als "die Form der Allgemeinheit". (a.a.O.. § 183. S. 154-5) Die Individuen

in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmen eben dadurch "ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise", daß ihre Bedürfnisbefriedigung nur durch die Vermittelung der "Form der Allgemeinheit" möglich wird. (a.a.O.. § 187. S. 157) Die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft müssen sich der Irrationalität der an ihrem Dasein hängenden "Einzelheit und Natürlichkeit" entledigen, indem sie gemäß der "Form der Allgemeinheit" ihre Daseinsweise bestimmen. Dadurch allein können sie in jenen allgemeinen Zusammenhang eintreten und damit zu "einem Gliede der Kette dieses Zusammenhanges", nämlich der bürgerlichen Gesellschaft, werden. Auf diese Weise ergibt sich die Verflechtung der je besonderen Bedürfnisse und Arbeiten zwischen den Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft; wenn diese Verflechtung auch auf den ersten Blick als willkürlich und zufällig erscheint, so herrschen doch Rationalität und Notwendigkeit, welche diese Verflechtung lenken und kontrolieren. Wenn die persönlichen Subsistenzforderungen der einzelnen Individuen, die uns ans "sittliche Verderben" erinnern, einander entgegenstehen, so regiert doch "die hineinscheinende Vernunft" durch "die Form der Allgemeinheit" überallen, und in ihr ist der Bestehungsgrund des "Systems der Bedürfnisse" gefunden. (a.a.O.. Zusatz zu § 182 u. § 185)

Nach Hegel ist es das Verdienst der Nationalökonomie, die Smith, Say und Ricardo aufgestellt hatten, daß sie "die Form der Allgemeinheit", d.h. "die Verständigkeit" (a.a.O.. § 187. S. 158), die "das System der Bedürfnisse" durchdringt, gefunden haben. (vgl. a.a.O.. § 189. S. 159) Die "Verständigkeit" als eine abstraktere Stufe des Geistes, die "das System der Bedürfnisse" durchdringt, ist bei Hegel so vorausgesetzt, daß sie schließlich im Staatswillen aufgehoben wird, der eine konkretere Stufe des Geistes ist, während jene Nationalökonomen diese "Verständigkeit", d.h. die Regelmäßigkeit oder Gesetzlichkeit, die in den ökonomischen Erscheinungen auftritt, ohne weiteres als die Geltung der göttlichen Vorsehung annerkannt und damit "das System der Bedürfnisse" in so großem Maßstabe entworfen hatten, daß er dem des Hegelschen weltgeschichtlichen Ganzen gleichkommt. Marx hat die Hegelsche Geschichtsphilosophie umgekehrt, indem er die Einbildung des "System der Bedürfnisse" in diesem ganz weltlichen Maßstabe von

den Nationalökonomen übernimmt und dieses der Weltgeschichte zugrunde legt. Marx sagt: "Ein Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr, wie ein englischer Ökonom sagt, schwebt gleich dem antiken Schicksal über der Erde und verteilt mit unsichtbarer Hand Glück und Unglück an die Menschen, stiftet Reiche und zerstürmmert Reiche, macht Völker entstehen und schwinden". (Marx-Engels, Die deutsche Ideologie. S. 32) Marx hat "das System der Bedürfnisse" als einen geschichtlichen Wechsel, der mit beständigem Widerspruch schwanger geht, dialektisch ergriffen, indem er dieses System zwar der Weltgeschichte zugrunde legt, es aber nicht als die Geltungsform der göttlichen Vorsehung wie bei den Nationalökonomen verewigt. In diesem Punkte unterscheidet sich die Marxsche Wirtschaftstheorie von der der Nationalökonomen. Zum Unterschied von den klassischen Nationalökonomen, die an die ewige Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft unter der Metaphysik der Naturordnung glaubten, hat er die bürgerliche Gesellschaft als eine Wirtschaftsform verstanden, die geschichtlich geboren wird, sich entwickelt und ausstirbt. Mit anderen Worten: Marx hat den regelmäßigen Mechanismus der bürgerlichen Gesellschaft, den die klassischen Nationalökonomen ergriffen hatten, durch die Hegelsche dialektische Logik als den Prozeß des gesetzmäßigen Entstehens und Sich-Wandelns der Produktionsverhältnisse aufgezeigt. Gerade in der Abhebung von den Nationalökonomen kann man den logischen Grund finden, aus dem Marx die Krisis der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. die Grenze und den notwendigen Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft versteht. Der Ausgleich der egoistischen Interessen führt nicht zu jener Metaphysik der Naturordnung wie bei den Nationalökonomen, er treibt vielmehr den absoluten Selbstwiderspruch der bürgerlichen Klasse zum Ganzen der Menschheit dialektisch aus sich hervor. Immer weniger bleiben Kapitalisten, immer mehr werden Proletarier. Verelendungstheorie

Weil Marx auf Grund der dialektischen Logik, die er von Hegel übernahm, die kapitalistische Gesellschaft unter dem geschichtlichen Werdensprozeß ergriffen hat, ist er dazu gekommen, die Krisis der kapitalistischen Gesellschaft zu akzentuieren und die Notwendigkeit ihres Zusammenbruches zu erklären. Die bürgerliche Gesellschaft ist auch bei Hegel zweifellos als diejenige, welche

sich selbst insofern schließlich negieren soll, als sie nichts anderes als ein Durchgangspunkt des Geistes ist, der im dialektischen Prozeß des Geistes auftritt, ~~vorkommt~~. Bei Hegel ist der Gang der Weltgeschichte ein Gang, der aus dem Staat bis zum Ende für sein Zentrum hervorgeht, und "die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muß, um zu bestehen". (Hegel, Rechtsphilosophie. Zusatz zu § 182. S. 334) Dementsprechend kommt die Entartung und Krisis der bürgerlichen Gesellschaft nicht dazu, den Gang der Weltgeschichte selbst zu bedrohen. Wie gesagt, muß das Individuum sich der Irrationalität der an seinem Dasein hängenden Einzelheit und Natürlichkeit notwendig dadurch entledigen, daß es gemäß der "Form der Allgemeinheit" seine Daseinsweise bestimmt, um sich zu einem Gliede der Kette der bürgerlichen Gesellschaft zu machen, und insofern erscheint ein Individuum der bürgerlichen Gesellschaft stets schon als ein unbewußter Träger der Vernunft. Ohne Zweifel hat Hegel selbst darauf hingewiesen, daß die Selbstbestimmung des Individuums durch diese allgemeine Weise subjektiv harte Kämpfe bedeuten kann, weil diese Allgemeinheit vom Dasein des Einzelnen die Aufhebung der ihm eigentlichen Irrationalität fordert. Hegel nennt die Glättung der Einzelheit und der Natürlichkeit des Individuums durch "die Form der Allgemeinheit": "Bildung". Diese "Bildung" ist nach Hegel "die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens". (a.a.O.. § 187. S. 158) Wenn Hegel aber die harte Bemühung um die Selbstbestimmung des Individuums durch "die Form der Allgemeinheit" auch betont, so ist sie jedoch ohne eigenen Geist als einen Durchgangspunkt vorausgesetzt, der zum Staat als einer konkreteren Einheit des Geistes kommt. Im Bau der Hegelschen Weltgeschichte ist diese Irrationalität in der subjektiven Innerlichkeit des Individuums nichts anderes als eine Irrationalität, die von vornherein vorausgesetzt ist, um letzten Endes im unendlichen Prozeß der Selbstentfaltung des Geistes rationalisiert zu werden. Die Selbstbestimmung des Individuums durch "die Form der Allgemeinheit"

führt das Individuum nicht zur Verneinung dieser Form der Allgemeinheit, wie viel an Kampf und Arbeit sie bedeuten mag. In der Hegelschen bürgerlichen Gesellschaft ist das Individuum zwar so gedacht, daß es die Agonie der Bestimmtheit gegen seine subjektive Innerlichkeit ~~besitzt~~ erleidet, aber diese Agonie der subjektiven Innerlichkeit des Individuums gibt nicht die Veranlassung zur subjektiven Auflehnung des Individuums gegen "die Form der Allgemeinheit" selbst, die den Grund der bürgerlichen Gesellschaft ~~durchstößt~~ erleidet. Hegel hat nicht vergessen, auf die Notlage hinzuweisen, daß die Wirksamkeit der Allgemeinheit in der bürgerlichen Gesellschaft auf der einen Seite "durch die Verallgemeinerung des Zusammenhanges der Menschen durch ihre Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese (Bedürfnisse) zu bereiten und herbeizubringen, die Anhäufung der Reichtümmer " zwar hervorbringt, aber auf der anderen Seite "die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse" herbeiführt. (a.a.O.. § 243. S. 188) Die Verarmung im höchsten Grade führt die Ausstoßung des Individuums aus der bürgerlichen Gesellschaft herbei. "Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert"(a.a.O.. § 244. S. 188), darin hat Hegel "die Erzeugung des P ö b e l s" gesehen. In ihm der Pöbel ~~ist~~ ein Individuum, das aus dem bürgerlichen Lebensinhalt herausgefallen ~~wird~~ ist, jenes Individuum, dessen Daseinsweise durch "die Verständigkeit" der bürgerlichen Gesellschaft nicht bestimmt werden kann. In diesem Sinne kann man sagen, daß der Pöbel den Überfluß der Irrationalität, der über die Rationalität der bürgerlichen Gesellschaft hinausgeht, in sich einschließt. "Die Armut an sich", so sagt Hegel, "macht keinen zum Pöbel; dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw". (a.a.O.. Zusatz zu § 244. S. 347) Folglich erscheint der Pöbel nicht nur als Abfall aus der "Verständigkeit" der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch als irrationaler Rückstand, welcher "die Verständigkeit" negieren will und damit als der unversöhnte Rest, der rebellieren will. Es scheint auch schon bei Hegel, daß das Individuum innerhalb des Pöbels sich die Subjektivität so zu eigen machen kann, daß es über die Grenze

der bürgerlichen Gesellschaft hinausgeht und sie negiert. Aber Hegel hat das Subjektivitätsproblem des Individuums in diesem Sinne nicht vollem Ernst behandelt als irrational abgetan. Nach Hegel verliert der Pöbel "das Gefühl des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen", begeht er "das Böse, daß er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch, seine Subsistenz zu finden, als sein Recht anspricht". (a.a.O.. § 244. S. 188. u. Zusatz dazu. S. 347) Die subjektive Auflehnung des Pöbels gegen die bürgerliche Gesellschaft wird unterdrückt und zermalmt als Gegenstand der Polizeibeaufsichtung, die in Vertretung des Staatswillens die äußere Ordnungserhaltung der bürgerlichen Gesellschaft übernimmt. So ist schließlich der Pöbel gezwungen, der "Verständigkeit" der bürgerlichen Gesellschaft zu gehorchen. Es ist bemerkenswert, daß Hegel die Frage, "wie der Armut abzuhelfen sei", welche die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft notwendigerweise mit sich bringt, als "eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende" ergriffen hat. (a.a.O.. Zusatz zu § 244. S. 347-8) Wenn die Last und die Lösung dieses Problems den Liebenswerken der reicheren Klasse aufgelegt wird, so steht es dann mit dem Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. mit dem Prinzip des "Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre" im Widerspruch. Somit wäre auch Hegel eigentlich genötigt, daß er die "Subsistenz der Bedürftigen" durch Arbeit (durch Gelegenheit dazu) gesichert sehen müßte. Weil die Vermehrung der Arbeitsgelegenheit aber die Vermehrung der Produktionsmenge fördert, bringt das den "Überfluß der Produktionen und den Mangel der verhältnismäßigen selbst produktiven Konsumenten" mit sich. (vgl. a.a.O.. S. § 245. S. 189) Daraus nun schließt Hegel folgendermaßen: "Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Überfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß u.s.f. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen". (a.a.O.. S. 189) Im Zusammenhang mit dieser Hegelschen Einsicht wird man sicherlich auf die spätere Marxsche Formel kommen, daß der immanente Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaft die imperialistische Weltentwicklung notwendigerweise mit sich bringt.

In der Entwicklung der Hegelschen bürgerlichen Gesellschaft kommt das Individuum jedenfalls dazu, durch das Herabsinken in den Pöbel sich gegen die Rationalität der bürgerlichen Gesellschaft aufzulehnen. In dem Moment der inneren Gesinnung des Pöbles finden wir den Punkt, an dem die Trennung von der Rationalität der bürgerlichen Gesellschaft beginnt, und von dem aus die Innerlichkeit des Individuums problematisch werden kann. Marx hat die subjektive Innerlichkeit dieses Hegelschen Pöbels übernommen und sie bis zur persönlichen Selbstbehauptung des Proletariers gesteigert. Die Selbstrealisierung der sittlichen Idee bei Hegel wird bei Marx in die Selbstentwicklung der materiellen Produktivkräfte umgedeutet und die Form der Allgemeinheit, durch die das Dasein des Individuums bestimmt wird, in die Form der Klasse, die sich im Gegensatz zum Besitz an Produktionsmittel durch deren Nichtbesitz bestimmt. In der bürgerlicher Gesellschaft, welche auf der naturwüchsigen Arbeitsteilung und dem Tausch beruht, werden die einzelnen Individuen auf das bestimmte Arbeitsfeld in den Gesellschaftszusammenhängen verteilt, ohne nach ihrem Willen gefragt zu werden. Dementsprechend finden sie "ihre Lebensbedingungen prädestiniert, bekommen von der Klasse ihre Lebensstellung und damit ihre persönliche Entwicklung angewiesen, werden unter sie subsummiert" (Marx-Engels, Die deutsche Ideologie. S. 52-53). So werden die einzelnen Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft ohne Rücksicht auf ihre Vorliebe in die zwei gegenüberstehenden Klassen hineingeworfen und ihr Dasein wird durch die Form der Klasse durchaus bestimmt. Das Dasein der einzelnen Individuen wird unter die Klasse subsummiert und ihr Bewußtsein wird nur als Klassenbewußtsein möglich, ihr Handeln nur als Klassenhandeln. Dadurch können die einzelnen Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft den Bestand ihres Daseins erhalten. Marx betont nun aber entschieden, daß die Subsumption der einzelnen Individuen unter die Form der Klasse sie zur scharfen Selbstspaltung führt, weil diese Subsumption der Innerlichkeit der einzelnen Individuen die unerfüllbare Forderung ihrer persönlichen Selbstbehauptung hinterläßt: "Aber im Laufe der historischen Entwicklung und gerade durch die innerhalb der Teilung der Arbeit unvermeidlich Verselbstständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse tritt ein Unterschied

heraus zwischen dem Leben jedes Individuums, soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazu gehörigen Bedingungen subsumiert ist". (a.a.O.. S. 76) Nach Marx kommt diese Selbstspaltung des einzelnen Individuums zwischen seiner gesellschaftlichen Arbeit und seinem persönlichen Leben geschichtlich mit dem Auftreten des Proletariats zum Bewußtsein ~~zur Erscheinung~~. Diese Selbstspaltung des Individuums ist im Feudalismus noch verdeckt, z.B. "ein Adliger bleibt stets ein Adliger, ein Roturier stets ein Roturier", und der Stand jedes Individuums war "eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität". (a.a.O.. S. 76) Aber in der bürgerlichen Gesellschaft lösen sich die einzelnen Individuen von dem feudalen Stand und damit wird die notwendige Verbindung und Beziehung zwischen ihrer Persönlichkeit und ihrem Stand aufgelöst. Die Verbindung ihrer Persönlichkeit mit ihren Lebensverhältnisse ist ~~an~~ zu Zufälliges geworden: "In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind". (a.a.O.. S. 76) Man kann sagen, daß viele bourgeoisen Vorstellungen über die persönliche Freiheit auf der Zufälligkeit der Verbindung der inneren Persönlichkeit des Individuums mit seinen äußeren Lebensverhältnissen in der bürgerlichen Gesellschaft beruhen. Aber nach Marx bedeutet diese Zufälligkeit in der bürgerlichen Gesellschaft nicht die Zunahme der persönlichen Freiheit, sondern vielmehr die Vertiefung der persönlichen Unfreiheit, denn die einzelnen Proletarier müssen ihre Daseinsweise erst durch die gesellschaftliche Arbeit gewinnen, d.h. durch die Lebensbedingungen, die für ihre persönliche Forderung zufällig sind. Die gesellschaftliche Arbeit, durch welche die Existenz der einzelnen Proletarier in der bürgerlichen Gesellschaft erhalten werden kann, findet nicht durch die Forderung ihrer inneren Persönlichkeit statt, sondern sie wird durch die äußeren Mächte, die keinen Zusammenhang mit ihrem Wille haben, ihrem Dasein zwangsweise aufgelegt. Sie ist nicht die Selbstbetätigung der einzelnen Individuen als der Ausdruck ihrer Persönlichkeit. Marx sagt: "Der einzige Zusammenhang, in dem sie (die Proletarier) noch mit den Produktivkräften und mit ihrer eignen Existenz stehen, die Arbeit, hat bei ihnen allen Schein der Selbstbetätigung verloren und erhält ihr Leben

nur, indem sie es verkümmert". (a.a.O.. S. 67) In der bürgerlichen Gesellschaft tritt der Widerspruch zwischen der Persönlichkeit des einzelnen Proletariers und seinen ihm aufgedrängten Lebensbedingungen, der Widerspruch zwischen Persönlichkeit und Arbeit in Sicht, und aus dem Erleiden dieses Widerspruches bildet und verschärft sich das Klassenbewußtsein des Arbeiters und spitzt sich zu zum klassenkämpferischen Selbstbewußtsein. Damit "müssen die Proletarier, um persönlich zur Geltung zu kommen, ihre eigne bisherige Existenzbedingung, die zugleich die der ganzen bisherigen Gesellschaft ist, die Arbeit aufheben." (a.a.O.. 78) Die soziale Revolution kulminiert damit ~~zu dem~~ in einem Krisenpunkt, in dem alle Proletarier gleichzeitig aufstehen und die Klassenbeziehungen der bürgerlichen Gesellschaft und alle darauf beruhenden Überbauten ~~zusammenbrechen~~ zerbrechen. Erst aus diesem Zusammenbruch ~~wird~~ bildet sich "die Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" auf. Somit ist die persönliche Selbstbehauptung des Proletariers bei Marx als das subjektive, innerliche Moment der sozialen Revolution ergriffen.

Nach Marx ist "die Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" ein Reich der Persönlichkeit: "an ihr nehmen die Individuen als Individuen (innerhalb der Voraussetzung der jetzt entwickelten Produktivkräfte natürlich), die die Bedingungen der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen unter ihre Kontrolle gibt". (a.a.O.. S. 75) Denn in der "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" stehen die Produktivkräfte, die in der bisherigen bürgerlichen Gesellschaft als ganz äußerliche zufällige Mächte ihnen nur Unterdrückung bereitet hatten, unter ihrer bewußten Herrschaft, und damit sind ihre eignen bisherigen Existenzbedingungen, d.h. die Arbeit gemäß der Forderung ihrer Persönlichkeit nicht mehr zufällig, sondern sie sind in die Selbstbetätigung, welche ihre Persönlichkeit an sich ausdrückt, verwandelt. Erst in der Gemeinschaft fällt "die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben" zusammen: "die Verwandlung der Arbeit in Selbstbetätigung" wird möglich und "jedes Individuum hat die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden" (a.a.O.. S. 69 u. 74). Jedes Individuum ist nicht mehr ein "Durchschnittsindividuum", dessen Daseinsweise durch die äußer-

lichen Mächte bis zu der für seine persönliche Forderung zufälligen, abstrakten, allgemeinen gesellschaftlichen Arbeit bestimmt wurde, sondern "die Gattung oder der Mensch", der seine inneren Anlagen nach allen Seiten hin zur Geltung bringen kann: erst in der Gemeinschaft ist der wahre Mensch, denn in der "Gemeinschaft wird die persönliche Freiheit möglich" (a.a.O.. S. 74) Somit ist es die soziale Revolution, welche die persönliche Selbstbehauptung des Proletariers zu ihrem subjektiven, innerlichen Moment macht und welche das Auftreten des Reichs der persönlichen Freiheit notwendigerweise mit sich bringt.

Nach Marx ist das Proletariat, welches die Subjektivität der Revolution ist, eine Klasse, "welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat, ohne ihre Vorteile zu genießen, welche aus der Gesellschaft herausgedrängt, in den entschiedensten Gegensatz zu allen andern Klassen forciert wird" (a.a.O.. S. 69). Für das Proletariat sind die Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft unerschlossene, fremde, unpersönliche, sachliche Mächte, und seine Existenz steht mit ihnen in der zufälligen Verbindung durch die seiner persönlichen Forderung widersprechende Arbeit. Die Produktivkräfte bringen dem persönlichen Leben des Proletariers nichts, und damit ist jeder Proletarier von allen Vorteilen der Gesellschaft ~~los~~ ausgerissen. In der bürgerlichen Gesellschaft steht einerseits "eine Totalität von Produktivkräfte, die gleichsam eine sachliche Gestalt angenommen haben und für die Individuen selbst nicht mehr die Kräfte der Individuen, sondern des Privateigentums sind, und daher der Individuen nur, insofern sie Privateigentümer sind," anderseits steht diesen Produktivkräften "die Majorität der Individuen gegenüber, von denen diese Kräfte losgerissen sind und die daher alles wirklichen Lebensinhalts beraubt, abstrakte Individuen geworden sind" (a.a.O.. S. 67) Im Vergleich mit ~~dem~~ der Hegelschen Auffassung ist der Proletarier bei Marx das Individuum, welches von dem Lebensinhalt der bürgerlichen Gesellschaft losgerissen und außerhalb der "Form der Allgemeinheit" oder der "Verständigkeit" dieser Gesellschaft geworfen ist, und daher ist er ein Überfluß ~~der~~ an Irrationalität, welche durch die Rationalität der bürgerlichen Gesellschaft auf keine Weise zu rationalisieren ist. In diesem Sinne steht der Marxsche sogenannte Proletarier gegen die bürgerliche Gesellschaft in derselben Weise wie der Hegelsche sogenannte

Pöbel gegen die Rationalität des Allgemeinen. Jedoch bei Hegel ist "die innere Empörung" des Pöbels "gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw." so gedacht, daß sie als das sich der Rationalität dieser Gesellschaft widersetzende "Böse" letzten Endes unter die "Form der Allgemeinheit" zu subsumieren ist (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Zusatz zu § 244. S. 347) Bei Marx aber ist die persönliche Selbstbehauptung des Proletariers als das subjektive, innerliche Moment anerkannt und nicht als irrational abgetan, weil erst die Innerlichkeit als revolutionäre Kraft die Verwandlung der bürgerlichen Gesellschaft in das neue Reich der Persönlichkeit, d.h. in die "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" bringt. Auf diese Weise wird die ~~innere Reihe~~ Innerlichkeit des Individuums, welche durch das Moment der inneren Gesinnung des Pöbels sich von der ~~rationalen Reihe~~ Rationalität der Hegelschen bürgerlichen Gesellschaft zu trennen begonnen hat, von Marx vertieft und verstärkt. Sie wird zu den die bürgerliche Gesellschaft negierenden, subjektiven Kräften dadurch, daß sie die persönliche Selbstbehauptung des Proletariers zum Prinzip macht. So gesehen ist es auch bei Marx erst die Innerlichkeit, die in der "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" als einem neuen Reich die persönliche Freiheit konkretisiert. Im Grunde ist ~~es~~ damit gleichfalls bei Marx die Innerlichkeit der Subjektivität, als das Moment ursprünglich, welche dem Proletarier die revolutionäre Erfüllung bringt, genauso wie sie bei Hegel sich im System erfüllt und bei Kierkegaard in der absoluten weltlosen Entscheidung zwischen Gut und Böse. Als revolutionäres Prinzip ist die Innerlichkeit selbst dabei aber auch bei Marx nicht ~~bedeutet~~ ausgedeutet und bleibt ebenso formal wie bei Hegel und Kierkegaard, denn es bleibt die Frage, wie sich die Innerlichkeit nach der Revolution realisiert, wenn anders sie mehr sein soll als eine pure Sprengkraft der bürgerlichen Ordnung.

c) Die Problematik der Subjektivität in der Revolution

Marx selbst stellte die Formel der materialistischen Geschichtsauffassung folgendermaßen dar: "In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um" (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. S. 13)

Wie das obige Zitat zeigt, tritt in demselben Grade eine Epoche sozialer Revolutionierung ein, wie die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten, d.h. mit den Produktionsverhältnissen geraten. Die soziale Revolution ist im Grunde die"materielle naturwissenschaftlich treu zu konstatierende Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen" (a.a.O.. S. 13). Man muß eine solche Umwälzungsepoche "aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen" erklären (a.a.O. S. 14). Ohne Zweifel werden die in einer solchen Umwälzungsepoche lebenden Menschen sich "dieses Konflikts bewußt und ihn ausfechten" (a.a.O.. S. 13). Aber man kann nicht "eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein" erklären. (ibd.) Das Bewußtsein einer

sozialen Umwälzung ist vielmehr ein Reflex der "Widersprüche des materiellen Lebens" (a.a.O.. S. 14), und es tritt dann hervor, wenn die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen geraten. Also tritt erst dann das Bewußtsein über die Notwendigkeit einer gründlichen Revolution, "das kommunistische Bewußtsein" in der bürgerlichen Gesellschaft auf, wenn die Existenz des Proletariats als einer Klasse schon wirksam ist. Dies ist das Bewußtsein einer Klasse, "welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat, ohne ihre Vorteile zu genießen, welche aus der Gesellschaft herausgedrängt, in den entschiedensten Gegensatz zu allen anderen Klassen forciert wird" (Marx-Engels, Die deutsche Ideologie. S. 69). Die Gegensatzbeziehung des Proletariats als einer solchen Klasse zu allen anderen Klassen kann die Fesseln der höheren Entwicklung der materiellen Produktivkräfte sprengen. Mit anderen Worten: der Gegensatz bringt das Bewußtsein einer sozialen Umwälzung hervor. Mit diesem Gegensatz reifen innerhalb der Produktionsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft die Produktionskräfte des Proletariats, besonders innerhalb des Klassengegensatzes des Proletariats zur Bourgeoisie, ein Gegensatz, der die höhere Entwicklung der latenten Kräfte des Proletariats nicht ermöglicht. "Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind" (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. S. 14)

Die soziale Revolution ist bei Marx also nur dann möglich, wenn die Zeit dazu reif ist. Man kann diese Zeit der sozialen Revolution als diejenige Zeit bestimmen, in welcher die Entwicklung der Produktivkräfte im Schoße einer bestimmten Gesellschaftsformation ihre Grenze erreicht hat. Aber die Frage, zu

welchem Zeitpunkt die soziale Revolution wirklich ausbrechen kann, kann nicht allein dadurch konkret bestimmt werden, daß der Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen aufgedeckt wird. Unter der allgemeinen Situation des Widerspruches zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen kann die Revolution nicht zustande kommen. Der Widerspruch der Produktionsverhältnisse ist ja ein Widerspruch zur Persönlichkeit des Proletariers und hängt ab von dessen Zeitbewußtsein, von dessen Innerlichkeit also, die in der subjektiven Entscheidung der lebendigen menschlichen Individuen in ihrem historischen Augenblick und der subjektiver Praxis der revolutionären Menschen ruht. Die subjektive Entscheidung und Praxis der lebendigen menschlichen Individuen kann die Zeit der sozialen Revolution eben als diese Zeit, nicht als jene Zeit bestimmen. Man darf also wohl zweifellos die Revolution gegen die bürgerliche Gesellschaft aus dem Zeitpunkt des Widerspruches zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen in dieser Gesellschaft erklären, aber dieser Widerspruch kann, weil er in die Zeit fällt, nicht in die Revolution umschlagen, ohne die Voraussetzung der subjektiven Entscheidung und Praxis der einzelnen Proletarier. Die Revolution beinhaltet also die Idee von der Freiheit des Proletariers, so sehr diese auch eine Entscheidungsfreiheit über die Erträglichkeit des Widerspruches der Produktionsverhältnisse ist.

Wie schon gesehen, entsteht bei Marx die Revolution gegen die bürgerliche Gesellschaft dadurch, daß sie die Selbstspaltung des Proletariers in ein unerfülltes persönliches Leben und in eine ihm aufgedrängte gesellschaftliche Arbeit angesichts der persönlichen Selbstbehauptung, welche diese Selbstspaltung zu beherrschen versucht, zu ihrem subjektiven innerlichen Moment macht. Die Gesamtheit der Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft ist für die Proletarier nichts anderes als ein äußerlicher Zwang, dem ihre persönliche Forderung gegenübersteht, und der ihre Existenz bis zur unpersönlichen, sachlichen gesellschaftlichen Arbeit bestimmt. Die Arbeit ist bei ihnen nicht ihre Selbstbetätigung als der Ausdruck ihrer Persönlichkeit, sondern sie erhält ihr Leben nur, "indem sie es verkümmert" (Marx-Engels, Die deutsche Ideologie). Die Proletarier sind aus

allen Vorteilen, welche sich aus den Produktivkräften der bürgerlichen Gesellschaft ergeben, losgerissen, und sie sind daher alles wirklichen Lebensinhalts beraubt und "abstrakte Individuen" geworden. In diesem Sinne kann man sagen, daß die einzelnen Proletarier außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft geworfen sind, und damit sind sie die Individuen, die ~~gegen~~ jedem Lebensinhalt dieser Gesellschaft ~~eine~~ gegenüber eine Ausnahme geworden sind. Da die Proletarier gegen die bürgerliche Gesellschaft eine Ausnahme geworden sind, neigen sie zum Zweifel und zur Kritik an dieser bürgerlichen Gesellschaft, und damit bleiben sie durch den Lebensinhalt dieser Gesellschaft unberührt, bringen die immanenten Widersprüche der bürgerlichen Ordnung an den Tag und enthüllen die Grenze derselben. Folglich bedeutet das revolutionäre Bewußtsein der Proletarier, daß sie sich ihrer selbst als einer Ausnahme gegen diese Gesellschaft bewußt werden. Gemäß Marx versuchen die revolutionären Proletarier den Standpunkt ihrer Ausgenommenheit von der bürgerlichen Gesellschaft durchzuhalten, denn ihre negative Aktion, mit der sie sich gegen die bürgerliche Gesellschaft absetzen, bezweckt, selber vom Beherrschten zum Herrschenden in der bürgerlichen Gesellschaft zu werden, und so die Selbstspaltung zwischen ihrer äußerlichen gesellschaftlichen Arbeit und ihrem innerlichen persönlichen Leben zu überwinden. Der Augenblick, in welchem die Proletarier in ihrer Ausnahmestellung gegen die bürgerliche Gesellschaft die immanenten Widersprüche und die Grenzen dieser Gesellschaft an den Tag bringen: dieser Augenblick kann als revolutionäre Grenzsituation verstanden werden; ~~denn~~ es ist der Augenblick, in dem die Proletarier sich gegen die bürgerliche Gesellschaft existentiell entschließen. Dieser Augenblick bestimmt die Zeit ihrer revolutionären Aktion, d.h. bestimmt den Zeitpunkt der Entscheidung, durch welche die soziale Revolution wirklich ausbrechen kann. Als Zeit einer Entscheidung ist das revolutionäre Moment aber nicht dialektisch in der Geschichte (d.h. nicht allein in den Produktionsverhältnissen) gelegen, sondern in der transzendenten Zeitlichkeit der Proletarier selbst, welche die bestehende Geschichte der Produktionsverhältnisse an ihrem Lebenssinn messen. Wenn Marx auch sagt, daß das revolutionäre Bewußtsein des einzelnen Proletariers "aus dem vorhandenen Konflikt zwischen den gesell-

schaftlichen Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen" erklärt werden muß, so muß es jedoch die existentielle Entscheidung und Praxis des einzelnen Proletariers als eine Ausnahme gegen die bürgerliche Gesellschaft sein, die den "Konflikt" in die wirkliche Umwälzung umschlagen läßt. Damit geht die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft letztlich nicht allein aus der Logik der Verhältnisse, sondern aus einer Entscheidung in der Zeit hervor, die erst den revolutionären Gedanken als Sinnfrage in die Verhältnisse hineinträgt. In dem Augenblick ~~In dem Falle~~, daß die revolutionären Proletarier sich existentiell entschließen, treten ihnen zwei diametral entgegengesetzte Gesellschaftsformen als Alternative vor Augen: eine versinkende bürgerliche Gesellschaft und eine "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" als ein Reich der neuen persönlichen Freiheit. Da die Proletarier aber aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgenommen sind, so neigen sie zum Zweifel an dieser Gesellschaft, und dementsprechend ist die Richtung ihrer Entscheidung klar. Sie verzichten darauf, einen Sinn in der versinkenden alten bürgerlichen Gesellschaft zu finden und wählen eine neue "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier". Erst in dieser Gemeinschaft können sie ihr eigentliches Selbst, d.h. ihre Persönlichkeit, welche in der bürgerlichen Gesellschaft entfremdet worden ist, wiedererlangen. Diese Entscheidung der Proletarier ist als eine Entscheidung, durch die sie ihr wahres Selbst zu gewinnen suchen. In diesem Sinne ist diese Entscheidung eine existentielle Entscheidung. Der Übergang der bürgerlichen Gesellschaft zur proletarischen Gemeinschaft muß insofern nicht als eine kontinuierliche quantitative Bewegung gedacht werden, sondern als eine ~~un~~diskontinuierliche qualitative Bewegung, die in sich einen Sprung einschließt, einen letzten Schlag, der in der Revolution gegen die bürgerliche Gesellschaft dadurch erfolgt, daß ein Zeitpunkt als der entscheidende ergriffen wird. Dieser Zeitpunkt ist aber der existentiellen Entscheidung und Praxis der einzelnen Proletarier überlassen. Es scheint, daß die soziale Revolution, welche die existentielle Entscheidung und Praxis der Proletarier zu ihrem subjektiven innerlichen Moment macht, nicht quantitativ-dialektisch, sondern qualitativ-dialektisch gedacht werden muß. Der revolu-

tionäre Umschlag von der Quantität in die Qualität wird zwar auch von Marx behauptet, aber die Entscheidungsmacht der Existenz des Proletariers, welche erst mit ihrer Sinnfrage die Qualität der Produktionsverhältnisse ergreifen kann, ist nicht als solche reflektiert, sondern bleibt selbst ein quantitativ hervorgebrachtes Produkt ihrer Verhältnisse. Dementsprechend ist der Übergang der bürgerlichen Gesellschaft zur proletarischen Gemeinschaft als eine kontinuierliche quantitative Entwicklung ~~ergriffen~~ begriffen (Verelendungstheorie), nicht als ein ~~un~~diskontinuierlicher qualitativer Sprung. Es scheint, daß es in solchem kontinuierlichen quantitativen Entwicklungsprozeß keinen Raum mehr für die eigentlich subjektive, existentielle Entscheidung und Praxis des Individuums gibt.

Wie schon ~~gesehen~~ gesagt, sind die Proletarier gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft zur Verzweiflung verurteilt, weil sie aus dieser Gesellschaft ausgestoßen sind. Wenn auch die Proletarier von allem Lebensinhalt der bürgerlichen Gesellschaft losgerissen und entfremdet sind, so stehen sie jedoch nicht in der Isolierung, ~~weil~~ Vielmehr ist sie dadurch erst in ~~den~~ Stand gesetzt, ~~werden,~~ "als Individuen miteinander in Verbindung zu treten", daß sie "alles wirklichen Lebensinhalts beraubt, abstrakte Individuen geworden sind" (a,a,O,. S. 67). Mit anderen Worten: die aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßenen Proletarier kommen dazu, eine Verbindung der Individuen, welche ihre entfremdete Persönlichkeit subsumiert, d.h. eine Klasse zu bilden, und insofern sind die einzelnen Proletarier auf keinen Fall weltlos. Da die einzelnen Proletarier alles Lebensinhalts der bürgerlichen Gsellschaft beraubt und "abstrakte Individuen" geworden sind, ist die Klasse als ihre persönliche Verbindung miteinander eine Klasse, welche in der bürgerlichen Gesellschaft "für keine Klasse mehr gilt, nicht als Klasse anerkannt wird" und so "schon der Ausdruck der Auflösung aller Klassen, Nationalitäten usw. innerhalb der jetzigen Gesellschaft ist" (a,a,O,. S. 70) Die Entwicklung der Produktivkräfte in der bürgerlichen Gesellschaft bringt die Heraufkunft solch einer Klasse notwendigerweise mit sich. Die moderne große Industrie machte durch die Universalisierung der Konkurrenz "jede zivilisierte Nation und jedes Individuum darin in der Befriedigung seiner Bedürfnisse von

der ganzen Welt abhängig und vernichtete die bisherige naturwüchsige Ausschließlichkeit einzelner Nationen", und insofern erzeugte sie erst "die Weltgeschichte". (a.a.O.. S. 59) Damit wurde "ein universaler Verkehr der Menschen" möglich: "Daher einerseits erzeugt das Phänomen der eigentumslosen Masse in allen Völkern gleichzeitig (allgemeine Konkurrenz), macht jedes derselben von den Umwälzungen der andern abhängig und hat endlich weltgeschichtliche, empirisch universelle Individuen an die Stelle der lokalen gesetzt"(a.a.O.. S. 31-2) Folglich stehen die einzelnen Proletarier als eine Ausnahme gegen die bürgerliche Gesellschaft ~~auf keinen Fall~~ keineswegs weltlos in der Isolierung ihrer selbst, vielmehr bilden sie eine Klasse, in welcher jeder den Boden seiner Existenz findet und die sein Dasein stützt. Die Proletarier sind zwar von der bürgerlichen Gesellschaft ausgenommen, der Lebensinhalt dieser Gesellschaft berührt sie nicht, und überläßt sie mit der Frage nach ihrem eigenen Inhalt der Verzweiflung, aber diese Verzweiflung ist nichts anderes als eine Verzweiflung über eine geschichtlich bestimmte Gesellschaftsordnung, d.h. über die bürgerliche Gesellschaftsordnung, und insofern ist sie nicht eine Verzweiflung über die geschichtliche Welt selbst. Die proletarische Verzweiflung ist eine Verzweiflung der proletarischen Existenz angesichts seiner bloß sachlichen Funktion als Arbeitsware. Als Arbeitsware ist der Proletarier endlich geworden wie eine Sache. Als solche fügt er sich in die Produktionsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, ohne jedoch in ihnen seine Welt zu finden. Wenn Marx daraufhin dem Proletarier seine Welt in der Klasse finden läßt und in dem revolutionären Anliegen der Klasse,so gewinnt auch bei Marx der Proletarier diese seine Klassenwelt aus der Sinnfrage seiner Existenz. Diese Sinnfrage löst sich in der Gemeinschaft der Proletarier, sie bedingt nur eine relative Verzweiflung angesichts der bürgerlichen Ordnung. Anders aber ist dagegen bei Jaspers der Existenz die Sinnfrage so gestellt, daß jede Antwort unzureichend bleibt und jede Gemeinschaft, nicht nur die bürgerliche, zu einem "Gehäuse im Endlichen" führt, weil der Sinn wie die Sinnlosigkeit nicht in der Gemeinschaft, sondern in der Existenz entspringt. Deshalb auch gibt es für Jaspers eine absolute Verzweiflung, eine Ver-

zweiflung über die geschichtliche Welt selbst. Die proletarische Verzweiflung bei Marx dagegen entspringt wohl der Sinnfrage der proletarischen Existenz, bezieht sich aber auf den geschichtlichen Zustand und führt in die geschichtliche Zukunft der Gemeinschaft. Sie ist noch nicht eine Verzweiflung über den Sinn jeder weltgeschichtlichen Möglichkeit im Endlichen. Obgleich die Persönlichkeit des Proletariers aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßen ist, bedeutet das nicht, daß er weltlos wird, weil das weltgeschichtliche Ganze im Sinne der Klasse seiner Existenz zugrunde liegt; der außerhalb einer geschichtlich bestimmten Gesellschaftsordnung, d.h. der bürgerlichen Gesellschaft, geworfene Proletarier besitzt eine Klasse als den Boden seiner Persönlichkeit, der ihn stützt. Ferner sind die einzelnen Proletarier "mit der Weltgeschichte unmittelbar" verknüpft, weil das Proletariat als Klasse die "weltgeschichtliche Existenz der Individuen" ist. (a.a.O.. S. 33) Wenn auch die soziale Revolution dadurch durchgeführt wird, daß sie die persönliche Selbstbehauptung des Proletariers, der in der bürgerlichen Gesellschaft unterdrückt ist, zu ihrem subjektiven Moment macht und aus ihm heraus die bürgerliche Gesellschaft zum Einsturz gebracht wird, so sind die einzelnen Proletarier, die über diese bürgerliche Gesellschaftsordnung hinaus mit dem Boden der Weltgeschichte selbst unmittelbar verknüpft sind, doch von vornherein so garantiert, daß sie eine neue "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" bilden, indem sie auf dem mit sich selbst identischen Boden der Weltgeschichte miteinander in Verbindung treten. Die soziale Revolution bedeutet nichts anderes als einen Übergang des endlichen Gehäuses der einen Gesellschaftsordnung in das endliche Gehäuse einer anderen unter Voraussetzung des gemeinsamen Bodens der Weltgeschichte. Dementsprechend kommt existentiell gesehen die soziale Revolution nicht dazu, das weltgeschichtliche Ganze als eine systematische Einheit selbst zu zerbrechen wie dies doch bei Marx das Anliegen ist

Bei Marx ist das mit sich selbst identische Medium, das der Weltgeschichte zugrunde liegt und sie zum systematischen Ganzen zusammenfaßt, die unendlich entwickelbaren materiellen Produktivkräfte. Allerdings enthalten bei Marx die sogenannten Produktiv-

kräfte "die Weise des Zusammenwirkens" des Menschen (a.a.O.. S. 26), d.h. die gesellschaftlichen Verhältnisse und insofern sind sie nicht das bloß Objektive. Der letzte Faktor, der die materiellen Produktivkräfte bildet, ist die Arbeit des Menschen. Die Arbeit ist nach Marx zunächst "ein Prozeß zwischen Menschen und Natur", d.h. ein Prozeß, worin der Mensch "auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert" und dadurch zugleich "seine eigne Natur verändert". Durch diesen Prozeß "entwickelt der Mensch die in ihr (seiner eignen Natur) schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit". (Marx, Das Kapital. S. 185) Dementsprechend kommen die Produktivkräfte bei Marx nicht zustande, ohne die Voraussetzung der subjektiven Weise des Zusammenwirkens der Menschen auf die Natur hin: "Die Menschen produzieren, nur indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeiten gegeneinander austauschen. Um zu produzieren, treten sie in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Einwirkung auf die Natur, findet die Produktion statt" (Marx, Lohnarbeit und Kapital. Kleine Bücherei des Marxismus-Leninismus. Dietz Verlag Berlin 1953 S. 29-30) Die Menschen wirken innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Beziehungen auf die Natur und durch ihre Einwirkung auf die Natur entfalten sie die materiellen Produktivkräfte. Wenn diese Entfaltung der materiellen Produktivkräfte eine bestimmte Stufe erreicht, verwandeln sich die gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die Bedingung waren, unter denen die bisherige Entfaltung der materiellen Produktivkräfte ermöglichen würde, umgekehrt in die Bedingungen, welche die Entfaltung der materiellen Produktivkräfte nicht mehr ermöglichen. Damit wird die höhere Entfaltung der materiellen Produktivkräfte unmöglich. Die Folge davon ist, daß die bisherigen alten gesellschaftlichen Verhältnisse zum Aussterben verurteilt sind, und an ihrer Stelle ein neues gesellschaftliches Verhältnis in Erscheinung tritt. Damit kommen die Produktivkräfte des Menschen dazu, nach neuen gesellschaftlichen Verhältnissen als ihrer höheren Entwicklungsform zu verlangen. Bei Marx ist es von vornherein als notwendig vorausgesetzt, daß die materiellen Produktivkräfte, die sich innerhalb der bisherigen alten gesellschaftlichen Verhältnisse entwickelt

haben, in die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse übernommen werden und darin ihre höhere Entwicklung vollziehen können. "Diese verschiedenen Bedingungen, die zuerst als Bedingungen der Selbstbetätigung, später als Fesseln derselben erscheinen", (welche die Individuen hindern, frei miteinander zu verkehren), "bilden in der ganzen geschichtlichen Entwicklung eine zusammenhängende Reihe von Verkehrsformen, deren Zusammenhang darin besteht, daß an die Stelle der früheren, zur Fesseln gewordenen Verkehrsform eine neue, den entwickelteren Produktivkräften und damit der der fortgeschrittenen Art der Selbstbetätigung der Individuen entsprechende gesetzt wird, die àson tour (ihrerseits) wieder zur Fessel und dann durch eine andere ersetzt wird. Da diese Bedingungen auf jeder Stufe der gleichzeitigen Entwicklung der Produktivkräfte entsprechen, so ist ihre Geschichte zugleich die Geschichte der sich entwickelnden und von jeder neuen Generation übernommenen Produktivkräfte und damit die Geschichte der Entwicklung der Kräfte der Individuen selbst" (Marx-Engels, Die deutsche Ideologie. S. 72)

Die Produktivkräfte können somit bei Marx durch den dialektischen Entwicklungsprozeß, den er an den asiatischen, antiken, feudalen und modernen bürgerlichen Verkehrs- oder Gesellschaftsformen in seiner Geschichtsdarstellung exemplizierte, immer mehr erhöht werden. Die verschiedenen Gesellschaftsformen, die in der Weltgeschichte erscheinen, werden dadurch kontinuierlich, daß der geschichtliche Unterschied zwischen der früheren Gesellschaft und der ihr nachkommenden Gesellschaftsform durch die Bewegung der sich entwickelnden und von jeder neuen Generation übernommenen Produktivkräfte vermittelt wird. In den Produktivkräften und ihrer Vermittlung sehen wir also den Grund, aus dem das Ganze der Weltgeschichte zu seiner Einheit heranwächst als aus dem mit sich selbst als materielle Bedingung identischen Medium. Aus der Voraussetzung einer unendlichen Bewegung der materiellen Produktivkräfte, welche die verschiedenen Gesellschaftsformen vermitteln und kontinuieren, d.h. aus der Voraussetzung eines mit sich selbst identischen Mediums wird bei Marx die Weltgeschichte bis zur systematischen Einheit zusammengefaßt und erscheinen die verschiedenen Gesellschaftsformen, d. h. die asiatische, antike, feudale und die moderne bürgerliche Gesellschaftsform als notwendige Reihefolge des geschichtliches Geschehens.

Der Prozeß der Weltgeschichte bei Marx ist insofern quantitativ-dialektisch, nicht qualitativ-dialektisch, als die Selbstentwicklung der Produktivkräfte in seiner materialistischen Geschichtsauffassung als eine ursprüngliche Betätigung, die das weltgeschichtliche Ganze in die systematische Einheit bringt, anerkannt ist. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Dialektik in der materialistischen Geschichtsauffassung von Marx logisch dieselbe Struktur wie die Hegelsche Dialektik hat. Wie die höhere Idee des Geistes in der Hegelschen Geschichtsphilosophie sich durch das Steigen und Fallen der verschiedenen weltgeschichtlichen Völker entwickelt und damit schließlich die zyklische Einheit ihrer selbst im christlich-germanischen Staat vollendet, so wird die Entwicklung der materiellen Produktivkräfte in der Marxschen materialistischen Geschichtsauffassung durch die Vermittlung des Entstehens, der Entwicklung und des Aussterbens der in der Weltgeschichte erscheinenden verschiedenen Gesellschaftsformen immer mehr erhöht und bringt schließlich mit dem Auftreten der "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" die völlige Verwirklichung der persönlichen Freiheit der einzelnen Proletarier. Obgleich es eine Umkehrungsbeziehung zwischen den beiden gibt, nach welcher Hegel idealistisch ist und Marx materialistisch, gibt es jedoch keine Verschiedenheit darin, daß jeder das Ganze der Weltgeschichte quantitativ-dialektisch systematisiert. Wenn aber die Menschengeschichte so systematisiert wird, so könnte man darin mit Kierkegaard nur "die Lautlosigkeit der immanenten Bewegung" finden; denn ein wahrhaft Neues kann nicht geschehen. Der immanente Entfaltungssinn der Weltgeschichte kann keine schöpferische Entwicklung aufzeigen, weil in der systematisierten Geschichte das All des geschichtlichen Geschehens in die Notwendigkeit gesetzt, alle Zufälligkeit ausgeschaltet wird und es damit keine Krisis der Wahl im Entweder-Oder geben kann. Es verbleibt kein Raum mehr für die subjektive Entscheidung und die persönliche Freiheit des Menschen. Bei Marx kann, wie wir gezeigt haben, die notwendige Verwandlung der Revolution in die Wirklichkeit der neuen Gesellschaft nicht zustande kommen, ohne die Voraussetzung der subjektiven, existentiellen

Entscheidung und Praxis, die auf der persönlichen Freiheit beruhen, insofern der letzte Schlag, der in der Revolution gegen die bürgerliche Gesellschaft zu führen ist, die revolutionäre Selbstwahl der Proletarier im Zeitpunkt der Revolution voraussetzt, und so die Zeit der Revolution der existentiellen Entscheidung und Praxis des Proletariers überlassen ist. Es ist klar, daß wir mit diesem Hinweis auf die existentiellen Konsequenzen des revolutionären Moments bei Marx ihn nicht so interpretieren, wie er sich selbst verstand. Setzt doch nach Marx der Widerspruch zwischen den Produktivkräften und Produktionsverhältnissen die soziale Revolution in die Notwendigkeit. Im Grunde aber ist es die subjektive Entscheidung und Praxis der revolutionären Proletarier, welche allein den Zeitpunkt der notwendigen Verwandlung der Revolution in ihre Wirklichkeit bestimmen kann. Aber der Mensch kann wahrhaftig subjektiv sich entschließen nur in dem Falle, daß er angesichts der Krisis vor die absolute Alternative von Sinn und Sinnlosigkeit zu stehen kommt, und kann im wahren Sinne praktisch sein nur dadurch, daß er über alles Bisherige hinausgeht und ein Neues zu schaffen versucht. Solche Krisis und Schöpfung kann aus der immanenten Bewegung der systematisierten Geschichte nicht möglich werden. Dementsprechend muß die Systematisierung der Geschichte aufgehoben werden, damit die Verwandlung der Notwendigkeit der Revolution in ihre Wirklichkeit zustanden kommen kann. In dem Augenblick, wo der revolutionäre Mensch subjektiv sich zur Revolution entschließt und handelt, ist ja die neue Gemeinschaft noch nicht da, obgleich er sie in der Zukunft als einen Ort wählt, in dem er die Persönlichkeit seiner selbst, d.h. sein eigentliches Selbstsein beleben kann. Als noch unerfüllte Zukunft ist diese neue Gesellschaft ein Nichts. Es ist nicht vorherzusehen, ob die subjektive Entscheidung und Praxis des revolutionären Proletarier diese neue zukünftige Gemeinschaft tatsächlich in das Dasein bringen kann. In diesem Sinne kann man sagen, daß der revolutionäre Mensch sein ganzes Dasein auf das unmeßbare Nichts setzt. Wenn man diese existentielle Denkweise auf den revolutionären Proletarier anwendet, so ist es absolut unmeßbar, ob seine revolutionäre Entscheidung und Praxis ihm wirklich gelingt und die Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft in der revolutionierten Gemeinschaft wirklich in die höheren Produktivkräfte aufgehoben werden können. Damit

hält sich die Möglichkeit des Mißerfolges der Revolution und des Zusammenbruches der Produktivkräfte ebenso verborgen, wie die Möglichkeit des Erfolges der Revolution und der höheren Entwicklung der Produktivkräfte. Wenn dem Proletarier die Revolution gegen die bürgerliche Gesellschaft mißlingt, so gerät sein Leben zweifellos nicht nur in die direkte Gefahr des Bürgerkriegs, sondern ebenso wird alle weitere Existenz der Menschen durch den Zusammenbruch der bisherigen Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft bedroht. In der Revolution gelangt der Mensch auf den Scheideweg des Lebens und des Todes. Da der revolutionäre Mensch sich der Gefahr des Todes, der Niederlage und des Zusammenbruches aussetzt und dennoch sich revolutionär entschließt und handelt, so ist seine Entscheidung und seine Aktion wirklich subjektiv und frei. Oder umgekehrt ausgedrückt, kann man sagen, daß die notwendige Verwandlung der Revolution in ihre Wirklichkeit nicht erfüllt werden kann, ohne die Voraussetzung des revolutionären Menschen, der sich der Gefahr des Todes, der Niederlage und des Zusammenbruches aussetzt und dennoch auf seine freie Entscheidung hin handelt. Aber diese existentielle Entscheidung und Praxis geschieht nicht in der "Lautlosigkeit der immanenten Bewegung" der Geschichte, die durch die Vermittlung der Identität der Produktivkräfte mit sich selbst systematisiert ist.

IV. Die Problematik der sozialpolitischen Praxis in der Existenzphilosophie bei Jaspers

Als tragende Problematik sowohl der Marxschen wie der Kierkegaardschen Kritik an Hegel hat es sich uns bisher erwiesen, daß beide die Form, in der Hegel die Innerlichkeit des Menschen mit dem Allgemeinen, und das heißt für Hegel, mit dem Medium der Geschichte identifiziert, unhaltbar fanden. Bei Marx wird zwar das Allgemeine in seiner geschichtlichen Wirkkraft beibehalten, aber rein materiell als eine dem Menschen äußerliche Macht begriffen, mit der er in Gestalt der Produktionsmittel herrscht, ohne darin seiner Innerlichkeit zu begegnen, solange die Klassenherrschaft andauert. Der absoluten Veräußerlichung des Allgemeinen (in den Produktionsmitteln des Kapitalismus) setzt er die absolute Innerlichkeit der Revolution entgegen und will damit aus einem Punkt, aus der revolutionären Existenz, das entäußerte Allgemeine geschichtlich wiedergewinnen genau wie Hegel in seinem System. Auch Kierkegaard sieht in der zeitlichen Entfaltung der Geschichte eine quantitative Dialektik, und damit wie Marx eine Veräußerung des Allgemeinen. Jedoch die Innerlichkeit des Menschen setzt Kierkegaard dem Allgemeinen nicht in dieser Veräußerlichung der Geschichte entgegen (wie Marx dies tat), sondern er behauptet eine absolute, leere Transzendenz des Allgemeinen zur Innerlichkeit unabhängig von jeder Geschichte; er behauptet das Allgemeine als reines Sein oder Nichts, das inhaltlos, geschichtlich nur in der Entscheidung des Entweder-Oder spricht. Das revolutionäre Moment, das bei Marx in die Zeit fällt und der Klasse überantwortet ist, fällt damit für Kierkegaard aus der Zeit hinaus. Wir wollen jetzt bei Jaspers in der neueren Existenzphilosophie verfolgen, wie dort dieses revoltierende Herausfallen der Existenz aus den modernen Geschichtsmächten, aus der Massengesellschaft zur Darstellung kommt. Wir werden sehen und kritisch vermerken, wie Jaspers dabei ebenso einseitig eine inhaltliche äußere Macht des Allgemeinen bei der transzendierenden Verinnerlichung der Existenz leugnet wie umgekehrt Marx nicht die Innerlichkeit des revolutionären Proletariers reflektierte, der sich einer neuen allgemeinen Bestimmung in den Produktionsmitteln zuwendet.

a) Die gegenwärtige Situation

Wie wir schon gesehen haben, erfaßt nach Marx die einzelnen Proletarier in der bürgerlichen Gesellschaft eine tiefe Selbstspaltung, die sich in dem Widerspruch zwischen ihrem persönlichen Leben und ihrer ihnen aufgedrängten gesellschaftlichen Arbeit zeigt und sie quält. Die riesigen Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft stehen der innerlichen Forderung der Persönlichkeit der einzelnen Proletarier gegenüber, sozusagen nur als eine Art bloß äußerlichen Zwangs, ohne ihnen zu einem Vorteile zu gereichen. Der einzelne Proletarier kann nur dadurch sich mit den Produktivkräften der bürgerlichen Gesellschaft verbinden, daß er sich der von außen her ihm aufgedrängten gesellschaftlichen Arbeit zwangsweise überläßt. Dementsprechend erhält der einzelnen Proletarier in der bürgerlichen Gesellschaft das nackte Faktum seiner Existenz nur, indem er sich selbst in seiner Persönlichkeit verkümmert. Der Proletarier ist von dem ganzen Lebensinhalt der bürgerlichen Gesellschaft losgerissen und seine Persönlichkeit ist von dieser Gesellschaft ausgenommen. Indem der einzelne Proletarier diese Selbstspaltung zwischen seinem persönlichen Leben und seiner ihm aufgedrängten gesellschaftlichen Arbeit nicht mehr ertragen kann und sich entschließt, seine außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft geworfene Persönlichkeit wiederherzustellen, gelangt der Selbstwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft zu ihrer Wirklichkeit in der Notwendigkeit einer radikalen Umwälzung. Der einzelne Proletarier ist ein Individuum, welches außerhalb der Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft steht und von dieser Gesellschaft ausgenommen ist. Der revolutionäre Proletarier soll jedoch gerade auf dem aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgenommenen Standpunkt verharren und von ihm her seine Persönlichkeit in der Revolution wiederherstellen und so sein Selbstsein gewinnen. In diesem Sinne hatten wir die Entscheidung und Praxis des revolutionären Proletarier als existentiell charaktersiert. Aber bei Marx ist die krisenhafte Spitze dieser Existentialität, welche die Entscheidung und Praxis des revolutionären Proletariers besitzt, mit dem unendlichen Entwicklungsprozeß der Produktivkräfte, welche den krisenhaften Augenblick der Revolution ebenfalls mit sich führen, in Einklang gebracht. Der einzelne Proletarier, der außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft geworfen ist,

ist nicht in der Lage weltloser Isolation, sondern besitzt die Klasse, welche Träger der neuen höheren Produktivkräfte ist, als den Boden, welcher das Sein des Proletariers stützt. Damit ist der Proletarier prädestiniert, sich in der Glorie einer weltgeschichtlichen Entscheidung zu verstehen, denn durch seine Klasse ist er mit der Welt für die revolutionäre Entscheidung in ihr versöhnt. Folglich besitzt die Entscheidung und Praxis des revolutionären Proletariers keinen Krisenaugenblick in dem Sinne, daß er sein eigenes Sein dem Nichts konfrontiert, ist doch sein eigenes Sein in der Zukunft durch die Revolution versprochen und garantiert, nämlich darin, daß seine revolutionäre Entscheidung und Praxis das Gelingen und den Sieg davonträgt. Der Optimismus einer prästabilierten Harmonie in bezug auf die unendliche Entwicklung der Weltgeschichte, der die Hegelsche Geistesmetaphysik charaktersiert, hält sich im Grund auch noch in der Entscheidung und Praxis des revolutionären Proletariers verborgen. Dementsprechend hat der Krisenaugenblick der Entscheidung und der Praxis des revolutionären Proletariers letzten Endes nur das eine Anliegen, sich mit der prästabiliert-harmonischen unendlichen Entwicklungsreihe der Weltgeschichte zu versöhnen. Marx hatte seine schärfsten Vorwürfe auf den bekannten Hegelschen Satz: "Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig" konzentriert. (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede. S. 14) Aber indem Marx das Ganze der Weltgeschichte in "die Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" aufgesaugt und assimiliert sein läßt, hat dennoch dieser Hegelsche Satz seine Geltung auch für ihn nicht verloren.

Es ist begreiflich, daß die aus dem menschlichen Elend der ersten Nachkriegszeit geborene Existenzphilosophie, die inmitten der verzweifelten Situation der zweiten Nachkriegszeit sich einen neuen Atem verschaffte, den Optimismus einer prästabilierten Harmonie, welche dem Marxismus zugrunde liegt, als zu flüchtig und grundlos empfindet. Jaspers sagt: "Es gab Zeiten, in denen der Mensch seine Welt als eine bleibende fühlte, wie sie zwischen einem entschwundenen goldenen Zeitalter und einem von der Gottheit kommenden Weltende sei. ....Solchen Zeiten verglichen ist der Mensch von seiner Wurzel gelöst, wenn er sich nur in einer geschichtlich bestimmten Situation des Menschseins weiß. Es ist, als ob er das Sein nicht mehr halten könnte" (Jaspers, Die

geistige Situation der Zeit. 1931 Walter de Gruyter & Co. Berlin 1953 S. 5). Nach Jaspers richtete sich der Mensch in der Welt so ein, daß er an sie als eine bleibende glaubte, die zwischen der Weltschöpfung Gottes und dessen Weltgericht besteht. Der Mensch fühlte sich dadurch geborgen, daß die Wurzel seines Seins im Rahmen des göttlichen Weltplans an der bleibende Welt fest geknüpft ist. Die Welt, in der er lebt, ist an sich selbst das Nichtige, erst durch den göttlichen Weltplan findet er auch in ihr sein wahres Sein in der Transzendenz. Der Mensch hat auf keine Weise daran gezweifelt, daß die Wurzel seines Seins durch die bleibende Welt fest an die Transzendenz geknüpft ist. Mit dem Verlust dieses Glaubens kommt die Welt, welche ihm als eine bleibende für die Transzendenz aufgegeben war, selbst ins Schwanken. Daher fühlt sich der Mensch als ob der Boden seines Seins unter den Füßen versinke. Der Mensch sieht sich dahin gebracht, nach der Vollendung der irdischen Welt zu verlangen und darauf sein Streben zu richten, anstatt die Transzendenz um Rettung zu bitten. Aber der Mensch kann immer nur begrenzte Wirkungen auslösen, weil seine Existenz endlich ist und weil die faktischen Erfolge seines Tuns viel mehr von den allgemeinen Zuständen als von seinen Zielvorstellungen abhängen. Der Mensch wird sich der Enge des eigenen Machtbereichs durch Vergleich mit abstrakt erdachten Möglichkeiten bewußt. Auf diese Weise ist "ein spezifisches Gefühl der Ohnmacht", welches das Bewußtsein des modernen Menschen verdunkelt, in Erscheinung getreten (vgl. a.a.O.. S. 5-6).

Daß der Mensch dazu gekommen ist, ein solches Gefühl der Ohnmacht zu hegen, bedeutet, daß er an die Identität des menschlichen Denkens mit der Realität des ganzen Universums nicht mehr glauben konnte. Denn das Gefühl der Ohnmacht des modernen Menschen hat darin seinen Grund, daß die Anstrengungen des Menschen, der von der Transzendenz zur irdischen Welt sich abwendet und diese Welt gemäß seinen erdachten Zielvorstellungen umgestalten wollte, sich unvermeidlich an eine Grenze stieß, an die Grenze der Endlichkeit seines eigenen Menschseins. "Nachdem die fraglose Einheit (der Welt) in Trümmer ging, sehen wir nur noch einerseits Dasein, andererseits unser und anderer Bewußtsein von diesem Dasein..... hinter jeder scheinbaren Einheit des Daseins und des Bewußtseins von ihm sehen wir wieder den Unterschied von wirklicher Welt und gewußter Welt. Darum stehen wir in einer Bewegung, die als Ver-

änderung des Wissens eine Veränderung des Daseins erzwingt, und als Veränderung des Daseins wieder eine Veränderung des wissenden Bewußtseins. Sie zieht uns in dem Wirbel unaufhaltsamen Überwindens und Hervorbringens, Verlierens und Gewinnens, in dem wir leidend mitgerissen werden, um nur an unserem Orte in immer begrenztem Machtbereich eine Weile tätig zu bleiben" (a.a.O.. S. 6). Auf diese Weise soll der Mensch, der die Überzeugung von der Identität des Denkens und der Realität verloren hat, an dem unaufhaltsamen Schwanken und der Angst leiden. Die Welt, welche der Mensch denkt, ist immer nur eine bewußte Welt, nie eine reale. Man kann keine Garantie dafür finden, daß die bewußte Welt die wirklich seiende Welt ist. Ferner ist die Welt, derer der Mensch sich bewußt ist und an welcher er sich festhalten will, dem Schicksal ausgeliefert, daß der Grund dieser Welt durch die unaufhaltsame Bewegung der wirklichen Dinge bedroht und begrenzt ist. Das Bewußtsein des Menschen, welches aus der Realität losgerissen wurde, findet sich so unaufhaltsam vor das Nichts gestellt. Damit kommt der Mensch dazu, seine Ohnmacht sich zu Herzen zu nehmen. Auf diese Weise stellt Jaspers die Frage: "Wie der Mensch sich darin (d.h. solcher Grenzsituation) finde und daraus sich erhebe" als "eine Grundfrage der gegenwärtigen Situation" (a.a.O.. S. 7). Nach Jaspers wird die gegenwärtige geistige Situation charaktersiert durch den Verlust der Überzeugung von der Identität des Denkens und Seins oder von der Identität der bewußten Welt und der wirklichen Welt. Wir haben schon gesehen, daß bei Kierkegaard das existentielle Denken sich zuspitzt an der Unglaublichkeit des Hegelschen Satzes von der Identität von Denken und Sein. Die Entscheidung und der Sprung der Kierkegaardschen Dialektik war unvermeidbar, weil das mit sich selbst identische Medium der Bewegung des Menschen in der Geschichte durch die Ablehnung der Identität von Denken und Sein verloren gegangen war. Es ist begreiflich, daß Jaspers, der die Existenzphilosophie behauptet als diejenige, welche die einzige Wahrheit in bezug auf die gegenwärtige geistige Situation verkündet, den dänischen Denker Kierkegaard für seinen geistigen Vorfahr hält. Jaspers sagt: "Die erste umfassende, in ihrem Ernst von allen vorhergehenden unterschiedene Kritik seiner Zeit brachte Kierkegaard. Seine Kritik hören wir zum erstenmal wie eine Kritik auch unserer Zeit; es ist, als ob sie gestern geschrieben wäre. Er stellt den

Menschen vor das Nichts" (a.a.O., S. 12). Kierkegaard konnte gemäß seinem qualitativ-dialektischen Denken nicht das Ganze der Weltgeschichte einheitlich begreifen und auch nicht systematisch rationalisieren, weil die Endlichkeit des Menschseins ihm durchs Herz ging, er die scharfe Grenze des menschlichen Denkens sich zu Herzen nahm und den Hegelschen Satz von der Identität des Denkens und des Seins streng zurückwies. Für Kierkegaard war die Geschichte des Menschen nicht der Selbstentfaltungsprozeß der absoluten Idee wie bei Hegel, d.h. nicht die kontinuierliche, quantitative Bewegung, in welcher das schon Gewesene in Erscheinung tritt, sondern die diskontinuierliche, qualitative Bewegung, welche allerorten Bruch und Krisis in sich einschließt. In der diskontinuierlichen, qualitativen Bewegung ist der einzelne Mensch gezwungen, allerorten dem Bruch gegenüberzustehen, das Medium zu verlieren und damit in der Innerlichkeit seiner selbst isoliert zu sein. Jedes Individuum kommt dazu, "weltlos" angesichts des Nichts sich von der Strömung tragen zu lassen, weil die bleibende Welt, welche auf dem mit sich selbst identischen Medium beruht, verschwunden ist. Die geräuschvolle Strömung der Weltgeschichte fällt in den Abgrund, welcher auf dem Grunde der einsamen Innerlichkeit des Kierkegaardschen Einzelnen sich öffnet. Weil für Kierkegaard die Weltgeschichte nicht das systematische Ganze, sondern eine unaufhaltsam schwankende Bewegung, welche allerorten Bruch und Sprung in sich einschließt, ist, ist kein Zeitalter der Geschichte absolut. Daß Hegel den christlich-germanischen Staat, in dem er lebte, als die Wirklichkeit der absoluten Idee sah, und daß Marx die Hervorbringung der "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" als das Ende der Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft sah, ist die notwendige Folge davon, daß beide die Endlichkeit des menschlichen Denkens verkannten, das unmeßbare Ganze der Weltgeschichte diskursiv rationalisierten und es damit einseitig systematisierten. Ist es doch für ein Zeitalter absolut unmeßbar, was jenseits seiner Grenze als ein neues Zeitalter in Erscheinung tritt, weil der Prozeß der Weltgeschichte als eine qualitativ-dialektische Bewegung, welche allerorten Bruch und Sprung in sich einschließt, nur in den Entscheidungen und nicht als deren Medium erfahren wird. In diesem Sinne kann man sagen, daß jedes Zeitalter vor dem Nichts steht. Deshalb führt Kierkegaard die Kritik des eigenen Zeitalters darin vor, daß er das in

seiner Zeit als bleibend Gedachte, nämlich das Selbstbewußtsein vom Inhalt der eigenen Geschichte und ihrer Gewachsenheit und Reife in Frage stellt, damit, daß der Mensch für sie in sich kein anderes Medium findet als die pure Macht der Negation, die Macht der Entscheidung, welche die geschichtliche Zeit als ein vorgegebenes Medium aufhebt und damit das Ganze jeder Zeit, der Epochen sowohl wie der Weltgeschichte, vor das Nichts stellt, womit erst aus dieser Grenze der Zeit am Nichts, die sie als Medium negiert, der Mensch sein wahres Selbst erfaßt.

Im Jahre 1846 publizierte Kierkegaard ein Büchlein "Kritik der Gegenwart". Es handelt sich hier um eine Kritik der modernen Gleichheitsbestrebungen. Die "Kritik der Gegenwart", die im selben Jahre wie das kommunistische Manifest erschien, richtet sich gegen die Nivellierung, die durch das Phantom der öffentlichen Meinung, den Aufstieg der Masse und des Massenmenschen herbeigeführt wird. Mit außergewöhnlichem Scharfblick hat Kierkegaard die Zeit, in der er lebte, als "die verständige, die reflektierende, die leidenschaftslose" ergriffen und den Grund, der seiner eigenen Zeit die Bestimmung gibt, in der Nivellierungsbewegung gefunden. (Kierkegaard, Kritik der Gegenwart. übersetzt v. Theodor Haecker. Anker-Bücherei B. 3. Im Hess-Verlag, Basel. S. 7) Dort heißt es: "Das sich etablierende Ressentiment ist die Nivellierung, und während eine leidenschaftliche Zeit vorwärts stürmt, erhebt und stürzt, aufrichtet und unterdrückt, tut eine reflektierte leidenschaftslose Zeit das Gegenteil, sie erstickt und verhindert, sie nivelliert" (a.a.O.. S. 31). Nivellieren ist "eine stille, mathematisch abstrakte Beschäftigung" und "ein Reflexionsspiel in der Hand einer abstrakten Macht" (a.a.O.. S. 31 u. 35). In der Nivellierung wird alles Partikulares verallgemeinert, das Innerliche in die Äußerlichkeit aufgehoben und das Konkrete abstraliert. Die Verallgemeinerungswirkung des abstrakten Verstandes beherrscht die Strukturen der Gesellschaft. Auf diese Weise ist die Nivellierung "der Sieg der Abstraktion über die Individuen" (a.a.O.. S. 32). "An der Spitze der Nivellierung kann kein einzelner Mann stehen, aber an der Spitze eines Aufruhrs kann ein einzelner Mann stehen" (a.a.O.. S. 32). Nach Kierkegaard ist die abstrakte Macht, welche die Individuen abstrahiert und verallgemeinert, "Publikum": "Damit die Nivellierung eigentlich zustande kommen soll, muss erst ein Phantom zuwege gebracht werden, ihr Geist, eine ungeheure

Abstraktion, ein allumfassendes Etwas, das Nichts ist, eine Lufterscheinung - dieses Phantom heißt Publikum" (a.a.O.. S. 42). Folglich ist das "Publikum" "der eigentliche Nivellierungsmeister" (a.a.O.. S. 43). Nach Kierkegaard steht die Innerlichkeit des einzelnen Individuums einem qualitativen Bruch gegenüber und der Zusammenhalt des einzelnen Individuums kann nur leidenschaftlich zuwege gebracht werden. Aber in der reflektierten leidenschaftslosen Zeit stehen die einzelnen Individuen nur im formalen Bezug miteinander, anstatt zueinander in leidenschaftliche Beziehung zu treten. In ihr fehlt die Innerlichkeit und insofern ist ein persönliches Verhältnis im eigentlichen Sinne nicht vorhanden. Damit sind die Lebensverhältnisse zu einer "schlappen Kohäsion" zusammengesunken. In der reflektierten, leidenschaftslosen Zeit ist es nicht der Bürger, der sich über die Herrschaft des Königs erbittert, und nicht der Vater, der im Zorn seine väterliche Autorität in einem einzigen Fluche sammelt, und auch nicht der Sohn, der Trotz bietet. Als Zuschauer oder der dritte Mann rechnet man mit den Lebensverhältnissen zwischen König und Untertan, zwischen Vater und Sohn usw. nur reflektiv, von außen her (vgl. a.a.O.. S. 21-23). "So wird schließlich Geld das einzig Begehrte" (a.a.O.. S. 18).

Das Publikum, so wie es Kierkegaard begriff, ist eine Abstraktion, die alle und keiner ist: "Das Publikum ist alles und nichts" (a.a.O.. S. 47). Vor dem Publikum erscheint keine Innerlichkeit irgendeines einzelnen Individuums als ausgezeichnet. Dementsprechend kann im Publikum auch keine Beziehung von Persönlichkeiten aufeinander zustandekommen und damit stehen die Entscheidung und die Verantwortung des einzelnen Individuums in ihm nicht zur Frage. "Einige Stunden im Tag gehört er (das Individuum) vielleicht mit zum Publikum, nämlich in den Stunden, in denen er nichts ist, denn in den Stunden, in denen er etwas Bestimmtes ist, gehört er nicht zum Publikum. Gebildet aus solchen Einern, aus den einzelnen in den Augenblicken, in denen sie nichts sind, ist das Publikum ein ungeheures Etwas, das abstrakte Oede und Leere, das alle und keiner ist" (a.a.O.. S. 47). Folglich vertritt das Publikum bei Kierkegaard jene Weinsart des "Man", welche später auch Heidegger in seiner Analyse der Alltäglichkeit ergriffen hat. Der Mensch, mit dem wir in der Welt der Alltäglichkeit in Beziehung stehen, ist nach Heidegger nicht der individuelle Mensch, der

die Entscheidung und die Verantwortung besitzt, sondern das austauschbare, neutrale "Man", das also auch nivelliert wurde. Wenn wir "man sagt" sagen, so sagt niemand es mit Verantwortung. Oder wenn wir "man stirbt" gleichgültig sagen, so stirbt niemand in der Wahrheit oder wenigstens nimmt sich niemand das Selbst, das sterben muß, zu Herzen. In der Welt des "Man" entschließt sich niemand und niemand nimmt die Verantwortung auf sich. In der Welt des "Man" kann das eigentliche Selbst des einzelnen Individuums sich nicht entfalten, weil die Innerlichkeit des einzelnen Individuums hinter der Welt des "Man" versunken ist. "Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß "man" sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht" (Heidegger, Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1953 S. 127). Heidegger anerkennt, daß die eigentliche Seinsweise des "Man" in der Sorge um die "Durchschnittlichkeit" begründet ist und nennt den Seinsmodus des "Man" die "Öffentlichkeit". "Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie (d.h. die Durchschnittlichkeit)" (a.a.O.. S. 127). Damit wird die Nivellierungsbewegung des Publikums, mit der Kierkegaard seine eigene Zeit charaktersiert hat, zum Ausgangspunkt der Analyse des Daseins in der Heideggerschen sogenannten "Fundamentalontologie".

Es ist evident, daß die Bestimmung des "Man" bei Heidegger aus der Bestimmung des "Publikums" bei Kierkegaard ihre Herkunft nimmt, denn Kierkegaard kennzeichnet "Geschwätz", "Formlosigkeit" und "Oberflächlichkeit" als die Grundcharakteristika des "Publikums" und Heidegger "Gerede", "Neugier" und "Zweideutigkeit" als die Grundcharakteristika der Seinsweise des "Man". Bei Heidegger ist die "Durchschnittlichkeit" als eine existentiale Kategorie, welche die alltägliche Seinsweise des Menschseins allgemein kennzeichnet, übergeschichtlich begriffen, während Kierkegaard die Geschichtlichkeit der Nivellierungsbewegung als ein Charakteristikum seiner eigenen Zeit nicht ignoriert hat. Nach Heidegger ist "die Durchschnittlichkeit" "ein existentialer Charakter des Man" (a.a.O.. S. 127). Nach Kierkegaard ist die Nivellierung eine Erscheinung der modernen Zeit, in der er lebte, die er reflektierte und als leiden-

schaftslose Zeit charaktersiert hat. In einer leidenschaftlichen Zeit kann die Nivellierung für Kierkegaard jedoch nicht zuwege gebracht werden. So ist zum Beispiel die Nivellierung im Altertum nicht in Erscheinung getreten: "Während im Altertum die Menge der Individuen gleichsam dazu da war, den Preis zu bestimmen, wie viel das ausgezeichnete Individuum wert war, so ist der Münzfuss heute so verändert, daß gleichmäßig es bloss gilt, sich die gehörige Anzahl zu sichern" (Kierkegaard, Kritik der Gegenwart. S. 33). Auch in der feudalen Zeit, in der der Bürger "das unmittelbare Verhältnis zum König"(a.a.O.. S. 22) hatte, konnte keine Nivellierung Platz greifen. Für Kierkegaard ist die Nivellierung eine Erscheinung, welche die verstandesmäßig Rationalisierunsbewegung notwendigerweise mit sich bringt. Wenn Heidegger die "Durchschnittlichkeit" als eine existentiale Kategorie, welche die alltägliche Seinsweise des Menschseins zeigt, begrifflich ergreift, so kann man sagen, daß er anders als Kierkegaard die Geschichtlichkeit der Nivellierungsbewegung, welche die moderne Zeit beherrscht, ignoriert.

Zum Unterschied von Heidegger ist es Jaspers, der die Nivellierungsbewegung, welche die moderne Zeit beherrscht, in ihrer historischen Bedeutung ergriffen hat.

Jaspers gab schon in seinem Büchlein "Die geistige Situation der Zeit" (1931) eine eindringliche Diagnose unseres Zeitalters. Er beschreibt die gegenwärtige Form der menschlichen Existenz als Massenexistenz und die gegenwärtige Lage als Massenversorgung in rationeller Produktion mit Hilfe technischer Erfindungen. Es geht ihm um das Schicksal des Individuums, das in Gefahr schwebt, in der Maschine des modernen Wohlfahrtsstaat zu einem bloßen Rädchen zu werden und seine Substanz und sein Selbst zu verlieren. Er glaubt, es sei das Problem unserer Zeit, ob angesichts dieser Entwicklung die unabhängige, ihr Schicksal selbst bestimmende Persönlichkeit überhaupt noch in der Lage sei zu überleben. Er möchte den Weg von der unechten Existenz des Massenmenschen oder des Durchschnittsmenschen zur echten Existenz des Selbst zeigen. Oder vielmehr: er möchte uns daran erinnern, was es heißt, ein Selbst zu sein. Seine Existenzphilosophie ist wesentlich therapeutisch. Er will an jeden Einzelnen appellieren, seine Substanz als Selbst und damit seine Freiheit in einer Welt der Massenherrschaft zu bewahren.

Es scheint, daß die Philosophie dann echt ist, wenn sie das dem menschlichen Dasein aus seiner jeweils geschichtlichen Situation,

aus deren Not und Bedrängnis fragwürdig Gewordene vor Augen führt, denn philosophische Fragen können nicht voraussetzungslos vom Zaune gebrochen werden. Dementsprechend will die Existenzphilosophie bei Jaspers versuchen, die Entwicklung der heutigen Philosophie als den Weg zu einem Grundproblem darzustellen, das mit der gesamten Situation unserer Zeit in untrennbaren Zusammenhang steht. Ich werde deshalb im folgenden näher auf die gegenwärtige Situation, wie Jaspers sie ~~sucht~~ sieht, eingehen.

Apparat, Technik, Mechanisierung, Organisation, Arbeitsteilung und Zentralisierung sind nur die Tatsachen des modernen Lebens, in denen sich der Gesamtprozeß der Rationalisierung ausfächert und die sich gegenseitig bedingen und interpretieren. Sie sind äußere Faktoren, die das Dasein des modernen Menschen bestimmen und unter ihr Gesetz zwingen. Es kann nun nicht ausbleiben, daß die Rationalisierung, von dem Menschen selbst geschaffen, wiederum auf ihn zurückwirkt und sein seelisches Leben, das Erleben der Welt und seiner Existenz in entscheidender Weise umgestaltet. Nur dann, wenn man sich diese Wirkungen vergegenwärtigt, kann einsichtig werden, worin die Problematik des menschlichen Daseins in der Gegenwart besteht. Was dabei an einzelnen Zügen des seelischen Lebens vor den Blick tritt, hat seine reinste Ausprägung in der heutigen Massenordnung gefunden, da in ihr die rationalistische Daseinsordnung ihre konzentrierte Verwirklichung zeigt.

Jaspers hat die Hervorbringung der "Masse" als eine Charakteristik der gegenwärtigen Situation aufgezeigt: "Alle frühere Geschichte spielte sich vergleichsweise zu heute in relativ stabilen Zuständen ab. ...Die Menschen blieben für ihr Bewußtsein vergleichsweise geborgen in unveränderlichen Ordnungen. Man ertrug und fügte sich und lebte in dem alles durchstrahlenden religiösen Glauben. Heute ist das ganz anders. Die sozialen Zuständen sind in einer unaufhaltsamen Bewegung. ... Das Bewußtsein der Geborgenheit wird immer geringer. Die Menschenmassen werden einheitlicher. ....Die Massen werden ein entscheidender Faktor. Der Einzelne zwar ist ohnmächtiger als je, aber der Einzelne als Glied der Masse, das "wir", scheint einen Willen zu gewinnen" (Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Fischer Bücherei. S. 125). Nach Jaspers ist die Hervorbringung der "Masse" in der modernen Zeit "heute in wachsendem Ausmaß" "Folge der Technik" (a.a.O.. S. 125). Mit anderen Worten: Die Masse, welche "die kontinuierlich

sich auswirkende Macht unserer Welt" darstellt, ist nicht eine bloß ungegliederte Sammlung von Menschen, sondern "die Gesamtheit der Menschen, welche in einem Apparat der Daseinsordnung so gegliedert sind, daß Wille und Eigenschaften der Majorität den Ausschlag geben müssen" (Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. S. 33). Es ist unabwendbar, daß die Masse gleichsam in Form eines Sandhaufens ~~in~~ die Gestalt ihres menschlichen Zusammenlebens annehmen muß, weil sie keine gemeinsame Sensibilität für die Probleme ihrer eigenen Situation besitzt und ihre Rezeptivität der eigenen Geschichte nur in Gestalt des "Publikum" als des Zusammenseins der namenlosen Menschen, die alle und keiner sind, erscheinen kann. "Masse als der ungegliederte Haufen der in einer Situation gegenwärtigen Menschen, welche in ihrer Affektivität eine Einheit werden, gibt es immer nur als vorübergehende Wirklichkeit. Masse als Publikum ist ein jeweils historisch typisches Produkt: die geistig durch Rezeption von Wort und Meinung zusammengehörenden Menschen unbestimmter Abgrenzung und Schichtung" (a.a.O.. S. 33). In diesem Sinne ist die "Masse" ein vieldeutiger Begriff. Aber nach Jaspers ist die Masse als "die kontinuierlich sich auswirkende Macht unserer Welt" konsequent als "Folge der Technik heute in wachsendem Ausmaß" ergriffen, nämlich als " die im Apparat gegliederte Masse", welche vom Volk und vom Publikum unterschieden ist (Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. 34 u. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 125-127). Jedenfalls ist die Hervorbringung der Masse als "die kontinuierlich sich auswirkende Macht unserer Welt" an der Entwicklung der Technik und des Apparates heute in wachsendem Ausmaß gebunden. "Technik und Masse haben einander hervorgebracht. Technische Daseinsordnung und Masse gehören zusammen. Die große Maschinerie muß eingestellt sein auf die Masseneigenschaften: ihr Betrieb auf die Masse der Arbeitskräfte, ihre Produktion auf die Wertschätzung der Masse der Konsumenten" (Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. S. 32-33). Zudem können die modernen Bevölkerungsmassen nicht ohne die riesigen Betriebsorganisationen und die Massenproduktion leben. Auf diese Weise stärkte sich mehr und mehr die Herrschaft der Masse durch die Entwicklung der wirtschaftlichen Gesellschaft, welche in wachsendem Ausmaß aus der Technik und deren Riesenapparat hervorging. Diese technische und wirtschaftliche Entwicklung

muß nach Jaspers als ein Stadium der verständigen Rationalisierungsbewegung, welche den Grund des modernen Europas bildet, begriffen werden: "Eine nirgends Halt machende Rationalität, begründet in der griechischen Wissenschaft, zwang das Dasein in Berechenbarkeit und technische Beherrschung. Allgemeingültige wissenschaftliche Forschung, Voraussehbarkeit rechtlicher Entscheidungen im formalen von Rom geschaffenen Recht, Kalkulation in wirtschaftlichen Unternehmungen bis zur Rationalisierung allen Tuns, auch dessen, was in Rationalisiertwerden aufgehoben wird, dies alles ist die Folge einer Haltung, die sich grenzlos offen hält für den Zwang des logischen Gedankens und der empirischen Tatsächlichkeit, wie sie jedermann und jederzeit einsichtig sein müssen" (a.a.O.. S. 16). Bei Jaspers ist die Masse, welche nach ihm "die kontinuierlich sich auswirkende Macht unserer Welt" ist, als Folge des verständigen Rationalisierunsprozesses in der modernen europäischen Welt ihrer historischen Bedeutung nach ergriffen.

Das Dasein der Masse, welches die moderne Welt kennzeichnet, wird damit auch bei Jaspers in Zusammenhang mit dem Kapitalismus der modernen Gesellschaft, welchen die Technik in wachsendem Ausmaß in ihrem Riesenapparat mit sich führte, begriffen. In der riesigen kapitalistischen Wirtschaftsstruktur, welche die Folge des modernen europäischen Rationalisierungsprozesses ist, können die einzelnen Individuen nicht leben ohne eine Funktion, die irgendwie Massen dient, zu erfüllen. In der kapitalistischen Gesellschaft sind die Masse und ihr Apparat Gegenstand vitalen Interesses der einzelnen Individuen. Jeder soll unter der Herrschaft der Masse stehen. Abseits der Massen kann niemand seine Existenz erhalten. In der kapitalistischen Gesellschaft bleibt nur in der Masse der Einzelne ein Mensch. Das ist der Grund, aus dem Jaspers sagt, daß "jeder, wenn er Geltung will, mit den Massen gehen möchte" (Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 127). Indem die einzelnen Individuen die Masse und ihren Apparat zum Feld ihrer Tätigkeit machen, können sie vollkommen von einander abhängen. Dementsprechend können ihre Aktion, ihre Sorge und ihre Pflicht abseits der Masse und abseits von deren Apparat nicht bestehen. Die einzelne Individuen müssen für die Befriedigung des Massenbedürfnisses zusammenarbeiten. Sie können insoweit ihre Existenz erhalten, als sie in den allgemeinen Massenordnung eine

Funktion erfüllen, welche irgendwie Massen dient. "Das Individuum (in der technischen Welt) ist aufgelöst in Funktion" und "das Menschsein wird reduziert auf das Allgemeine" (Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. S. 43). Die einzelne Individuen gehen dadurch ihre substantiellen Lebensinhalte verloren und werden darin auswechselbar, daß sie zur Funktion des Riesenapparates der Daseinsfürsorge gemacht werden. "Wenn das Maß des Menschen die durchschnittliche Leistungsfähigkeit ist, so ist der Einzelne als Einzelner gleichgültig. Niemand ist unersetzlich. Mit dem, als was er da war, ist er ein Allgemeines, nicht er selbst. Vorbestimmt zu diesem Leben sind Menschen, die gar nicht selbst sein wollen; sie haben den Vorrang. Die Welt scheint in die Hände der Mittelmäßigkeit geraten zu müssen, der Menschen ohne Schicksal, ohne Rang und ohne eigentliche Menschlichkeit" (a.a.O.. S. 46). Auf diese Weise ist das Gedankenmotiv, welches Jaspers zur Kritik der Zeit gezwungen hat, die Frage, wie der moderne Mensch, der zur Funktion des Massenapparates gemacht ist und dadurch das eigentliche Selbst verloren hat, sich des eigentlichen Selbstseins bewußt wird und die Würde der Existenz mit freier Entscheidung und Verantwortung wiederherstellen kann.

Erst weil Jaspers die Massenordnung, welche die Einzelnen zur Funktion, zur auswechselbaren Sache macht und sie damit in den Verlust ihres eigentlichen Selbst zwingt, als eine Tatsache der modernen Welt anerkennt, hat sein existentielles Denken sich auf die Frage konzentriert, wie der Mensch sein eigentliches Selbstsein, die Würde seiner Existenz wiederherstellen kann. Weil aber die moderne Massenordnung und die wirtschaftliche Gesellschaft sich aus der Technik und ihrem Riesenapparat hervorgebracht haben, richtet sich die Jaspersche Kritik der Zeit natürlich auch auf die Dekadenz der modernen kapitalistischen Gesellschaft und auf die Enthüllung der Grenze derselben. In diesem Punkte nun tritt die Kritik der Zeit bei Jaspers in Beziehung zur Problemdimension der Kritik des Kapitalismus bei Marx. Das Problembewußtsein, welches sowohl Existenzphilsophie wie Marxismus hegen, entzündet sich an der Grenzsituation der kapitalistischen Gesellschaft. Es ist nun unsere nächste Aufgabe, die Frage zu untersuchen, wie bei Jaspers die Grenzsituation der modernen kapitalistischen Gesellschaft ergriffen ist und in dieser Grenzsituation der Mensch sein eigentliches Selbstsein, d.h. die Würde seiner Existenz, wiederherstellen kann.

b) Der revolutionäre Charakter der Existenz in der Grenzüberschreitung

Wie bei Marx die Selbstspaltung zwischen dem persönlichen Leben des einzelnen Proletariers und der ihm aufgedrängten gesellschaftlichen Arbeit als das subjektive innerliche Moment der Revolution gegen die kapitalistische Gesellschaft anerkannt ist, so wird bei Jaspers die Grenze der Massenordnung in der kapitalistischen Gesellschaft durch das Moment der Selbstspaltung des einzelnen Individuums zwischen seinem im Riesenapparat zur Funktion gebrachten Sein und seinem hinter dem Riesenapparat zurückgelassenen eigentlichen Selbst ins Licht des Bewußtseins erhoben. Wie wir schon gesehen haben, setzt die Hervorbringung der Masse als eine kontinuierlich sich auswirkende Macht der modernen Welt die Technik und ihren wachsenden Riesenapparat in der kapitalistischen Gesellschaft voraus. Diese allgemeine Daseinsordnung macht die Einzelnen zu einer bloßen Funktion des Riesenapparates und zwingt sie zu dem Verlust ihres eigentlichen Selbst. Das einzelne Individuum ist von seiner persönlichen Geschichte losgerissen, der substantielle Inhalt des persönlichen Lebens ist ihm verloren gegangen und, da dieser Inhalt in der kapitalistischen Gesellschaft mit dem Arbeitsplatz auswechselbar erscheint, scheint er auch gleichgültig, wie als ob er nichts wäre, ~~geworden~~ zu sein. In der allgemeinen Massenordnung ist die Innerlichkeit des eigentlichen Selbstseins, d.h. der Existenz, welche die freie Entscheidung und Verantwortung hat, ignoriert. Die Herrschaft der Masse gibt sich als entscheidend. Aber nach Jaspers exponiert sich innerhalb des Verlustes des eigentlichen Selbstseins des Menschen in dieser Ordnung erst die Grenze der Massenordnung. "Jedoch geht der Mensch als Einzelner nie ganz in eine Daseinsordnung ein, welche ihm ein Sein nur als Funktion für den Bestand des Ganzen ließe. Zwar kann er im Apparat durch tausend Beziehungen, in denen er abhängig ist und mitwirkt, leben; da er aber dort in seiner Vertretbarkeit ebenso gleichgültig ist, als ob er nichts wäre, revoltiert er, wenn er in keinem Sinne mehr er selbst sein kann" (a.a.O., S. 38-39). Der Selbstverlust des einzelnen Menschen in der Massenordnung erscheint zuerst als seine Lebensangst, weil er, losgelöst von

seinem Ursprung, nicht einfach Funktion sein kann. "Eine vielleicht so noch nie gewesene Lebensangst ist der unheimliche Begleiter des modernen Menschen" (a.a.O.. S. 56). In der Massenordnung müssen die einzelnen Individuen ihre Arbeitskraft bis zur Höchstleistung anspannen, um als Dasein zu bestehen; eine Unruhe und ein Zwang, noch intensiver zu arbeiten, hat sie befallen. Jaspers charaktersiert dies folgendermaßen: "Überall, wo der Mensch nur Arbeitnehmer mit zugeteilter Arbeit ist, die er zu erledigen hat, ist das Problem der Trennung von Menschsein und Arbeitersein für jeden das über ihn selbst Entscheidende" (a. a.O.. S. 59). Diese Kennzeichnung entspricht genau derjenigen von Marx, der die Selbstspaltung der einzelnen Proletarier in der bürgerlichen Gesellschaft folgendermaßen aufzeigt: "Der einzige Zusammenhang, in dem sie (die einzelnen Proletarier) noch mit den Produktivkräften und mit ihrer eigenen Existenz stehen, die Arbeit, hat bei ihnen allen Schein der Selbstbetätigung verloren und erhält ihr Leben nur, indem sie es verkümmert"; "Der Widerspruch zwischen der Persönlichkeit des einzelnen Proletariers und seiner ihm aufgedrängten Lebensbedingung, der Arbeit, tritt für ihn selbst hervor" (Marx-Engels, Die deutsche Ideologie. S. 67 u. 77). Auch bei Marx war die Persönlichkeit des Proletariers, d.h. sein eigentliches Selbst, ein Sein, welches alles wirklichen Lebensinhalts der bürgerlichen Gesellschaft beraubt und außerhalb der Grenze derselben geworfen war. Bei Marx ergibt sich die Revolution gegen die bürgerliche Gesellschaft aus der persönlichen Revolte der außerhalb dieser Gesellschaft geworfenen Proletarier, welche die Befreiung ihres subjektiven innerlichen Selbst zum Moment der Revolution machen. Aber bei Marx hat die Selbstspaltung des einzelnen Proletariers zwischen seinem persönlichen Selbst und seiner gesellschaftlichen Arbeit sich nicht auf den Grund der persönlichen Innerlichkeit hin zugespitzt. Deshalb ist auch der kontinuierliche, quantitative Entwicklungsprozeß der Weltgeschichte, welcher den Grund der eigenen Selbstspaltung überbrücken soll, nicht zusammenbrochen. Nach Marx ist die Persönlichkeit der einzelnen Proletarier, welche außerhalb der Grenze der bürgerlichen Gesellschaft geworfen sind, von vornherein dazu prädestiniert, daß sie, auf dem Boden der proletarischen Klasse als der weltgeschichtlichen Existenz gestützt, das systematische Ganze der Welt-

geschichte erst gewinnen und dem Boden ihres Kollektivs eingliedern. Der revolutionären Entscheidung und Praxis des Proletariers ist es garantiert, das Gelingen und den Sieg davonzutragen. Folglich kann es dort keine Krisis geben, wie die freie Entscheidung sie notwendigerweise mit sich bringt. Bei Marx werden die Proletarier, die außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft geworfen sind, nicht "weltlos", weil sie die Klasse als den Boden ihrer Persönlichkeit besitzen. Bei Jaspers wird jedoch das eigentliche Selbst des einzelnen Individuums, welches der Massenordnung der kapitalistischen Gesellschaft entfremdet ist, vor das Nichts gestellt. Insofern der Einzelne sein eigentliches Sein wiederherzustellen versucht, d.h. insofern er eine Existenz zu sein versucht, ist er in die Verzweiflung über die Massenordnung gezwungen und bringt die Grenze derselben an den Tag. Weil bei Jaspers, der das Kierkegaardsche existentielle Denken übernimmt, das mit sich selbst identische Medium, welches den Prozeß der Weltgeschichte systematisch kontinuiert, negiert ist, kann das eigentliche Selbstsein des einzelnen Individuums, welches außerhalb der Massenordnung hervortritt, irgendeine andere Ordnung, die es stützt, nicht voraussetzen. Die Existenz des Individuums, welches außerhalb der Grenze der modernen Massenordnung geworfen ist, kann unter den Füßen keinen Boden finden und schwebt sozusagen auf dem Nichts.

Nach Jaspers kommt die Grenze der modernen Massenordnung dann ans Licht, wenn der Mensch, der im Riesenapparat zur Funktion gemacht ist und damit sein eigentliches Selbstsein verloren hat, sich entschließt, sein wahres Selbst wiederherzustellen: "Grenzen der Daseinsordnung werden sich überall zeigen, wo der Mensch als er selbst sich fühlbar macht" (a.a.O.. S. 41). Wie wir schon gesehen haben, kann der Mensch, der im Riesenapparat zwar sein Platz hat, aber seine Funktion nicht erfüllen kann, sein Leben in der modernen Massenordnung nicht erhalten. In der Massenordnung ist der Mensch nicht Selbstzweck, geschweige eigentlicher Sinn, weil in ihr er zum bloßen Mittel gemacht ist. Um mit Jaspers zu reden: "Die als Apparat der Daseinsfürsorge neu entstehende Welt zwingt alles ihr zu dienen. Sie vernichtet, was in ihr keinen Platz hat. Der Mensch scheint in

das aufzugehen, was nur Mittel, nicht Zweck, geschweige Sinn sein sollte" (a.a.O.. S. 75). Aber der Mensch, der in dem Riesenapparat eingesperrt ist, kann auf keine Weise sich mit sich selbst zufrieden geben, weil ihm fehlt, was ihm Wert und Würde gibt, d.h. der Boden seines Seins, welcher in bedrängter Lage fragwürdig wird. Der Mensch hat sein wahres Selbst der Massenordnung geopfert: "Wer nicht teilnimmt an dem, was alle tun, ist allein gelassen. Die Drohung des Preisgegebenseins erzeugt das Bewußtsein eigentlicher Verlassenheit, das den Menschen aus seiner leichtsinnigen Augenblicklichkeit zu zynischer Härte und dann in die Angst treibt. Dasein überhaupt scheint nichts als Angst zu sein" (a.a.O.. S. 58). Wenn der Mensch durch die Massenordnung in die Gefangenschaft der Angst gerät, so wird alles fraglich und alles sieht sich in seiner Substanz bedroht. So ist jetzt von der substantiellen Krisis des Menschen in der Massenordnung, von der Krisis seines Seins zu reden.

Was die Grenze der Massenordnung enthüllt, das ist der Wille des Menschen zum eigentlichen Selbstsein: Er kann nicht einfach eine bloße Funktion des Riesenapparates sein und ruft das Individuum zur existentiellen Entscheidung und Praxis auf. "Wenn er aber sein Sein will, steht er sogleich in einer Spannung zwischen seinem Eigendasein und seinem eigentlichen Selbstsein" (a.a.O.. S. 39). Der Mensch, der nicht wünscht, sein Sein zur Funktion des Riesenapparates zu machen, entschließt sich, angesichts der zur Entscheidung zugespitzten Alternative zwischen seinem Eigendasein, welches im Riesenapparat zur Funktion gemacht ist, und seinem eigentlichen Selbstsein, sein wahres Selbst zu wählen und übernimmt dafür die Verantwortung. Jaspers sagt: "Die Entscheidung, welche der Mensch als Einzelner im inneren Handeln über sein Wesen vollzieht, ist zwar die unantastbare Instanz seines Seins" (a.a.O.. S. 81). Aber das eigentliche Selbst des Menschen kann seine Wirklichkeit in der Welt nur durch die Weise der Macht in dem Ganzen gewinnen, in welchem er zur Einheit eines Willens in bezug auf die Einrichtung seiner Zustände und die Selbstbehauptung in der Welt kommen kann. "Was der Mensch wirklich wird, hängt an dem Wollen dieser Macht, welche das Dasein im Ganzen zu geschichtlicher Konkretheit

bestimmt. Diese Macht ist jeweils politisch im Staat; sie ist als Überlieferung geschichtlichen Menschseins die Erziehung" (a. a.O.. S. 81). So findet der existentielle Mensch, der gegen seinen Selbstverlust in der Massenordnung revoltiert und sich entschließt, deren Grenzen zu sprengen und so sein wahres Selbstsein zu verwirklichen, im Staat den Boden seiner Entscheidung. "Der Staat hat zu seinem konkreten Gehalte die Freiheit der Erfüllung des Menschen in der Mannigfaltigkeit der Berufsideen, die als bloße Funktion im Apparat unerfüllbar sind; er hat zu seiner Substanz die Menschen, welche durch Erziehung an ihrer geschichtlichen Tradition Anteil gewonnen haben. In beiden Fällen kann er, der die Massenordnung sichert, weil diese durch ihn allein Bestand hat, zugleich der Schutz vor dieser Massenordnung sein" (a.a.O.. S. 83). Damit ist der Staat bei Jaspers so gedacht, daß er das eigentliche Selbstsein des Individuums schützen soll gerade auch in jener Weise, in der es über die Grenze der Massenordnung hinausgeht. Der Staat also ermöglicht die Massenordnung, um dann den existentiellen Ausnahmen in ihr die Grenzerfahrung zu erlauben. So schützt der Staat das Scheitern und damit die Selbstverwirklichung der Existenz. An diesem Punkte können wir uns an die Einbildung des Hegelschen objektiven Geistes erinnern, welcher die abstrakte Differenz der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat, welcher die konkrete Wirklichkeit des Geistes ist, aufsaugen und assimilieren soll. Während der Staat als die konkrete Wirklichkeit des Geistes bei Hegel den letzten Boden des Menschseins selbst bedeutet und der christlich-germanische Staat als das letzte einheitliche Ganze des Menschseins selbst gedacht ist, ist der Staat bei Jaspers für das Menschsein selbst nur ein Vehikel des letzten Sinnes: "Jedoch der Staat ist wohl durch Macht letzte Instanz der Entscheidung im Dasein, nicht aber das Letzte für den Menschen selbst" (a.a. O.. S. 112). Der Mensch kommt im Staat nicht zur Ruhe, weil für ihn der Staat immer nur ein Zwischensein in der unvollendbaren Bewegung durch die Zeit bleibt. Jeder Staat besetzt den ihm eigentlichen Ort nur in der konkreten geschichtlichen Situation und ist nichts anderes als ein besonderes Dasein in der Geschichte, welches die ihm je eigene Möglichkeit hat. Jeder Staat

setzt ~~den~~ seinen Gegensatz einem anderen Staat voraus. Der Staat ist nicht das letzte Ganze. Auch wenn der Mensch daher sich wie bei Marx entschließt, sein Selbstsein, welches er in der Massenordnung verloren hat, revolutionär durch einen neuen Staat wiederherzustellen, so bleibt das Selbst, welches durch den Staat wiederhergestellt wird, doch das noch Unvollendete und das noch Beschränkte. Insofern der Mensch sich entschließt, durch den Staat sein wahres Selbst wiederherzustellen, soll er eben in dieser Entscheidung sich der Grenze des Staates, nämlich der Grenze seiner selbst bewußt werden. Der Mensch, der sein wahres Selbst sein will, d.h. das Individuum, das sich existentiell entschließt, geht durch das staatliche Ganze hindurch über die Grenze der Massenordnung hinaus. "Politisches Handeln ist die Wirklichkeit, die das Ganze will und entscheidet, indem sie zugleich auf ein Umgreifendes sich bezogen sieht. Sie steht in einer letzten Abhängigkeit, die ihr sei es als totale Wirklichkeit, sei es als Transzendenz unfaßlich bleibt" (a.a.O.. 107).

Im Entschluß enthüllt auf diese Weise der Mensch sein wahres Selbstsein, welches er in der Massenordnung verloren hat. Er sucht es an der Grenze der Massenordnung wiederherzustellen und sucht im Staat als dem Ganzen der Einheit des Willens dafür den Boden. Dennoch kann er wegen der Endlichkeit und der Zeitlichkeit des staatlichen Ganzen auch im Staat sein wahres Selbst nicht finden und sprengt im Scheitern die Grenze des Staates. Insofern der Mensch sein wahres Selbst sein will, kann er in keiner Daseinsordnung bleiben. So ist es nur die Welt des Geistes, welche für den Menschen, der sich existentiell entschließt und handelt, übrigbleibt: "Da der Mensch in der Verwirklichung eines Daseinsganzen keine Vollendung findet, baut er sich im Fluge über das Dasein hinaus in dem Raum, worin er sich in allgemeiner Gestalt seines Seins kommunikativ gewiß wird, eine zweite Welt, die des Geistes" (a.a.O.. S. 112). Der Mensch will durch sein Seinsbewußtsein sein gegebenes Dasein sprengen. In dem Medium seiner Bildung vollzieht der Mensch diesen geistigen Prozeß und findet den Selbstausdruck in den Werken der Kunst, Wissenschaft und Philosophie. Wenn aber die Bildung sich in der Massenordnung ausbreitet, so nähert sie sich "allen den Ansprüchen

des durchschnittlichen Menschen". Damit verfällt die Geistigkeit. (vgl. a.a.O.. S. 115) Indem geistige Werke wie Kunst, Wissenschaft und Philosophie auch der jeweiligen Bedürfnisbefriedigung der Masse dienen, sind sie in der Gefahr des Verlustes ihres geistigen Ursprunges: "Mit der nivellierenden Massenordnung verschwindet die Bildungsschicht, welche auf Grund kontinuierlicher Schulung eine Disziplin des Denkens und Fühlens entwickelt hat, aus der sie Widerhall für geistige Schöpfungen sein konnte" (a.a.O.. S. 115). Wenn die geistige Arbeit von der jeweiligen Bedürfnisbefriedigung der Masse abhängig wird, "so wird Kunst ein Spiel und Vergnügen (anstatt Chiffre der Transzendenz zu sein), Wissenschaft zum Kümmern um technische Brauchbarkeit (statt zur Befriedigung eines ursprünglichen Wissenwollens), Philosophie schulmäßige Lehre oder hysterische Scheinweisheit (statt Sein des Menschen in Frage und Gefahr durch radikales Denken)" (a.a.O.. S. 126). Indem der Geist in der Massenordnung seinen Ursprung verliert und von den Bedürfnissen der Masse abhängig wird, ist er in der Gefahr zu verdunkeln. In der Gefahr, sein wahres Selbstsein an die moderne Massengesellschaft zu verlieren, entschließt sich das Individuum, sich selbst wiederzugewinnen, indem es über die Grenze der Massenordnung hinausgeht, und deshalb kann die Welt des Geistes, d.h. die Welt der Kunst, Wissenschaft und Philosophie in ihrem jetzigen Zustand ihm nicht den Boden bieten, welcher sein wahres Selbst stützt. Das Individuum, das durch die Verzweiflung an der Massenordnung sein wahres Selbst sein will, kommt im Staat, der die ganze Ordnung der Einheit des Daseinswillens ist, als in der sogenannten zweiten Welt, d.h. der Welt des Geistes, die über die Daseinsordnung hinausgeht, nicht zur Ruhe. So verschwindet vor dem Individuum die Welt und ganz allein steht es vor dem Nichts. Jaspers spitzt die existentielle Entscheidung des Menschen, der durch sein Hineingeworfensein in die Massenordnung an einer scharfen Selbstspaltung leidet, immer extremer zu. Erst ist es die Massenordnung, welche die existentielle Entscheidung des Menschen verlangt, dann der Staat, der im einheitlichen Ganzen der Daseinsordnung den Menschen dennoch nicht bewahrt, und schließlich wiederum ist es die zweite Welt, d.h. die des Geistes, die als ein Mehr als Dasein das Menschsein nicht festlegt und aus der Welt hinauswirft und so vor das Nichts bringt.

Daß der Einzelne sich entschließt, sein wahres Selbst, welches in der Gefahr ist, in der Massenordnung verloren zu werden, wiederherzustellen, d.h. daß der Einzelne sich existentiell entschließt, bedeutet bei Jaspers also, daß er sein wahres Selbstsein aus der Gestalt aller Weisen des Allgemeinen, und so auch aus der Welt hinausprojiziert und vor das Nichts zur Isolation bringt. Insofern der Einzelne sich existentiell entschließt, ist ihm, als wenn ihm der Boden, welcher sein Dasein bisher gestützt hat, unter den Füßen versinkt. Damit gelangt das eigentliche Selbst des Einzelnen an den Abgrund des Nichtmehrseins. Der Einzelne setzt sein wahres Selbstsein sozusagen auf das Nichts. In dem Krisenaugenblick, in welchem der sich existentiell entschließende Einzelne sich des Nichts als der Stütze seines wahren Selbstseins dadurch bewußt wird, daß er jeden der Welt innewohnenden Standpunkt sprengt, d.h. eben in dem Augenblick, in welchem er sich bewußt wird, daß sein wahres Selbst in der Gefahr ist, in den Abgrund des Nichtmehrseins zu versinken, wird ihm nach Jaspers der letzte Ursprung des eigentlichen Selbstseins des Menschen, d.h. die Transzendenz durchsichtbar. Weil der Ursprung des wahren Selbstseins des Menschen in dem Nichts, welches über die Welt hinausliegt, mit der Transzendenz verbunden wird, ist er von der Bestimmbarkeit durch das Gesetz in bezug auf jeden der Welt innewohnenden Standpunkt absolut frei. Daß der Einzelne in der modernen Massenordnung sich existentiell entschließt, bedeutet nichts anderes als dies, daß er sich entschließt, die absolute Freiheit seines eigentlichen Selbstseins wiederherzustellen.

Indem der sich in der modernen Massenordnung existentiell entschließende Einzelne auf die Transzendenz zielt, welche der Ursprung seines eigentlichen Selbstseins ist, wird er nach Jaspers über jeden der Welt innewohnenden Standpunkt wie Massenordnung, staatliches Ganzen, Bildung, Kunst, Wissenschaft, Philosophie usw. hinausgetrieben, ~~indem~~ wobei sich ihm deren immanente Widersprüche enthüllen. Das ist die notwendige Folge dessen, was sich für Jaspers aus dem Standpunkt der sogenannten "Ausnahme" ergibt, weil "Ausnahme sein" nach Jaspers "den faktischen Durchbruch durch jede Weise eines Allgemeinen" bedeutet. (Jaspers, Existenzphilosophie. Walter De Gruyter & Co. Berlin 1956 S. 39)

In diesem Sinne kann man sagen, daß die Existenz bei Jaspers unendlich revolutionär ist, im Unterschied zu Marx, bei dem die Revolution nur an einem Punkte der Geschichte statthat. Bei Marx wird von diesem Punkte aus das Allgemeine in Form der Produktionsmittel grundsätzlich verwandelt zu einem Medium der klassenlosen Gesellschaft. Bei Jaspers muß das Allgemeine in Staat und Kultur immer wieder aufgegeben werden, wobei solche sozusagen pessimistische Grenzüberschreitung durch die Existenz letzten Endes zum sozialpolitischen Nihilismus führt. Jaspers neigt damit dazu, die Macht der sozialpolitischen Entscheidung und Praxis des Menschen zu negieren, weil die Existenz bei Jaspers durch den Charakter ihrer Grenzüberschreitung in der "Gestalt aller Weisen des Allgemeinen" keine Zufriedenheit finden kann. Mit anderen Worten: Durch den von Jaspers sogenannten "faktischen Durchbruch" der Existenz als "Ausnahme" durch "jede Weise eines Allgemeinen" wird das Individuum mit der Sinnlosigkeit der Welt bekannt, und diese Bekanntschaft ist Verzweiflung. Diese Verzweiflung ~~verhält sich zur~~ resultiert aus der "Entfremdung als der Nichtigkeit der Welt" (Kuhn, Begegnung mit dem Nichts. S. 97). "Eine entfremdete Welt zerstört die Verständigung und verdammt das Individuum zur Einsamkeit", während Menschen "im Hinblick auf eine allen gemeinsame Welt" einander verstehen können (a.a.O.. S. 50-51). Jedendalls verwirrt die Existenzphilosophie die Menschen, "sofern sie keine Bekanntschaft mit dem Erlebnis der Entfremdung d.h. der Begegnung mit dem Nichts der Welt haben" (a.a.O.. S. 40). Es ist nicht zu verwundern, daß diese Begegnung mit dem Nichts der Welt letzten Endes Pessimismus erzeugt. Jedenfalls beruht der pessimistisch-revolutionäre Charakter der Existenz bei Jaspers auf die unendliche Negativität seiner sogenannten Vernunft. "Vernunft dringt auf Einheit, aber läßt sich weder an der einen Ebene des im Bewußtsein überhaupt wißbar Richtigen noch am Geiste als den großen wirksamen Einheitsgebilden genügen. Sie geht ebenso entschieden mit, wo Existenz diese Einheiten durchbricht....Die Vernunft selbst berührt gerade deren Verletzung (d.h. Gesetz und Ordnung) als eine Möglichkeit der Existenz" (Jaspers, Vernunft und Existenz. Johs. Storm Verlag. Bremen 1949 S. 47). Die Vernunft bei Jaspers ist der Wille der Existenz zur Transzendenz. "Existenz ist auf die Transzendenz angewiesen,

durch die sie erst der unabhängige Ursprung in der Welt ist; ohne Transzendenz ist Existenz unfruchtbarer und liebeloser dämonischer Trotz. Existenz, angewiesen auf die Vernunft, durch deren Helle sie erst Unruhe und den Anspruch der Transzendenz erfährt, kommt unter dem Stachel des Fragens der Vernunft erst in ihre eigentliche Bewegung. Ohne Vernunft ist Existenz untätig, schlafend, wie nicht da" (a,a,o,. S. 48). So ist die Vernunft als der Wille der Existenz zum Ursprung bei Jaspers das Kritikprinzip, um den Ursprung ihrer selbst zu durchdringen, indem sie das, was sich verstandesmäßig verfestigen läßt und was sie an sich selbst festhalten will, dadurch zum Schwanken bringt, daß sie es in Beziehung zu dem Anderen hineinzieht, die Einheit alles gegenständlich Gegebenen durchbricht und dessen Grenze überschreitet. Der Grundcharakter der Vernunft bei Jaspers ist ihre unendliche Negativität, durch die sie den festgesetzten Standpunkt, auf dem sich der Mensch alltäglich gegenständlich als selbstverständlich glaubt, von seinem Grunde her zum Schwanken bringt, auf keinem festgesetzten Standpunkt sich niederläßt, bis sie die letzte Wahrheit erreicht und den Boden des Menschseins in das beständige Schwanken und Zusammenbrechen zwingt. Insofern die Existenz die unendliche Negativität der Vernunft in sich einschließt, kann sie sich mit keiner verstandesmäßig verfestigten, gegenständlich gegebenen Gesellschaftsordnung zufrieden geben und handelt gegen diese Ordnung verneinenderweise, zerstörenderweise und grenzüberschreitenderweise. Die Existenz treibt beständig voran in ständiger Grenzüberschreitung jedes der Welt innewohnenden Standpunktes. Auf die Transzendenz als die letzte Wahrheit dringend, treibt die unendliche Negativität der Vernunft, welche auf keinem gegenständlich gegebenen Standpunkt sich niederlassen kann, die Existenz unerbittlich weiter, um die Reinheit des Kampfes gegen jedem der Welt innewohnenden Standpunkt der Endlichkeit zu ermöglichen.

Auf diese Weise kann der Standpunkt der Existenz bei Jaspers sich mit jedem der Welt innewohnenden Standpunkt nicht zufrieden geben und eben darum bedeutet für ihn jede gegenständlich gegebene Ordnung Kampf und Zerstörung. Das ist der Grund, aus dem der sich existentiell entschließende Mensch bei Jaspers unendlich revolutionär gedacht ist. Von solcher unendlichen Negativität der

Existenz aus gesehen, ist es selbstverständlich, daß die revolutionäre Revolte des Proletariers gegen die bürgerliche Gesellschaft, wie sie Marx gezeigt hat, für Jaspers noch als ungründlich gedacht erscheint. Wie wir schon gesehen haben, ist die Revolte des Proletariers gegen die bürgerliche Gesellschaft bei Marx eine Revolte gegen eine bestimmte, geschichtlich beschränkte Gesellschaftsordnung, gegen die bürgerliche Gesellschaft, nicht die Revolte gegen das Ganze jeder der Welt innewohnenden Ordnung. Die proletarische Revolte bei Marx beruht auf der Verzweiflung an einem endlichen Gehäuse des Weltseins, nämlich auf der Verzweiflung an der bürgerlichen Gesellschaft. Dementsprechend ist die proletarische Verzweiflung nichts anderes als eine Verzweiflung, welche durch die Entstehung eines anderen endlichen Gehäuses aufzuheben ist. In der Tat ist die proletarische Verzweiflung bei Marx von vornherein so bestimmt, daß sie sich mit dem Übergang des endlichen Gehäuses der bürgerlichen Gesellschaftsordnung in die proletarische Gemeinschaftsordnung zufrieden geben kann, und die proletarische Revolte gegen die bürgerliche Gesellschaft ist dazu prädestiniert, mit der sogenannten "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" zu verlöschen. Jedoch bei Jaspers ist der Einzelne, der sich entschließt, gegen die moderne Massenordnung sein eigentliches Selbstsein zu wollen, dazu bestimmt nicht nur an dieser einen geschichtlich bestimmten Gesellschaftsordnung, sondern auch an dem Ganzen der Daseinsordnung und an der Welt des Geistes als der zweiten Welt zu verzweifeln. Der sich existentiell entschließende Einzelne treibt in ständiger Grenzüberschreitung jedes der Welt innewohnenden Standpunktes beständig voran. Dementsprechend läßt sich das negative, grenzüberschreitende Handeln des sich existentiell entschließenden Einzelnen durch den Übergang der Massenordnung als eines endlichen Gehäuses in ein anderes Gehäuse nicht aufhalten. Der existentielle Einzelne, der gegen die Massenordnung der modernen kapitalistischen Gesellschaft revoltiert und dessen Grenze aus sich selbst ans Licht bringt, kann in der sogenannten "Gemeinschaft der revolutionären Proletarier", wie Marx sie sieht, sein negatives, grenzüberschreitendes Handeln nicht unterbrechen, weil "die Gemeinschaft der revolutionären Proletarier" bei Marx, von dem Standpunkt der Jasperschen Existenz aus gesehen, nichts

anderes als ein der Welt innewohnender Standpunkt ist. Die revolutionäre Bewegung des Proletariats mag wohl gelingen und die sogenannte kommunistische Gemeinschaft durch die Diktatur des Proletariats vollendet werden; der sich existentiell entschließende Einzelne wird jedoch sein unendlich negatives, grenzüberschreitendes Handeln nicht unterbrechen, indem er durch jeden verstandesmäßig verfestigten Standpunkt in dieser Gemeinschaft hindurch auf die Transzendenz als den Ursprung seines eigentlichen Selbstseins dringt. Mit außergewöhnlichem Scharfblick beschreibt Kierkegaard schon, daß für den Menschen, der in Gefahr ist, im Publikum sein Selbstsein zu verlieren, der Sozialismus nicht zur Rettung werden kann: "Es kann keine Rede davon sein, daß die Idee des Sozialismus und der Gemeinschaft die Rettung der Zeit werden wird, sie ist im Gegenteil die Skepsis, die dazu gehört, damit die individuelle Entwicklung richtig vor sich gehen kann, indem jedes Individuum entweder verloren geht oder in der Zucht der Abstraktion religiös sich selber gewinnt. Das Assoziationsprinzip (das höchstens seine Gültigkeit im Verhältnis zu den materiellen Interessen haben kann) ist in unserer Zeit nicht affirmativ, sondern negativ, ist eine Ausflucht, eine Zerstreuung, ein Sinnesbetrug, dessen Dialektik ist: indem es die Individuen stärkt, enerviert es dieselben, es stärkt durch das Numerische im Zusammenschluss, aber das ist, ethisch, eine Schwächung. Erst wenn das einzelne Individuum ethische Haltung trotz der ganzen Welt gewonnen hat, erst dann kann die Rede davon sein, sich in Wahrheit zu vereinigen, sonst wird die Vereinigung der, jeder für sich, Schwachen etwas genau so Unschönes und Verderbliches, wie wenn Kinder heiraten" (Kierkegaard, Kritik der Gegenwart. S. 67). Auch für Jaspers ist der Marxismus, der das wahre Selbstsein des Menschen zu "einem eindeutig bestimmten Sein der menschlichen Geschichte, nämlich dem materiellen Sein der Produktionsmittel" verfestigt, nichts anderes als eine Bewegung, welche durch die Verabsolutierung des eindeutigen wissenschaftlichen Standpunktes "das tiefe geschichtliche Zeitbewußtsein ursprünglichen Denkens" verflacht und jedes Individuum den Ursprung seines eigentlichen Selbstsein aus den Augen zu verlieren zwingt. (vgl. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. S. 11) Von dem Standpunkt der

Existenz aus gesehen, welcher auf die ursprüngliche Freiheit des eigentlichen Selbstseins des Individuums, welches in der Transzendenz wurzelt, dringt, ist der Marxsche Standpunkt, welcher den letzten Ursprung des Menschseins in den materiellen Lebensbedingungen sucht, auch nur ein solcher, welcher letzten Endes an einem der Welt innewohnenden endlichen Gehäuse festhält. In diesem Sinne unterscheidet sich der Marxismus in Nichts vom Nationalsozialismus, welcher den letzten Ursprung des Menschseins in der Rassentheorie sucht (vgl. a.a.O.. S. 159). So kann man sagen, daß Marxismus und Nationalsozialismus durch die Entscheidung der Existenz, welche die Freiheit des eigentlichen Selbstseins ursprünglich verfolgt, in ihren immanenten Widersprüchen enthüllt und in ihren Grenzen ans Licht gebracht werden. Bei Jaspers sind sowohl der Marxismus, welcher die Klasse als Träger der materiellen Produktivkräfte verabsolutiert, wie der Nationalsozialismus, welcher ein Volk verabsolutiert, so gedacht, daß beide durch die Negativität der Vernunft, welche die Existenz trägt, negiert und in ihren Grenzen enthüllt werden, weil beide an einem der Welt innewohnenden, gegenständlich gegebenen endlichen Gehäuse festhalten.

c) Die Solidarität der Existenz

Die in die moderne Massenordnung geworfenen Einzelnen sind nach Jaspers in Gefahr, daß ihnen das eigentliche Selbstsein verloren geht, weil sie aus den substantiellen Lebensgehalten herausgelöst, von ihrer persönlichen Geschichte losgerissen sind und zu einer bloßen Funktion des Riesenapparates wurden, welcher der Bedürfnisbefriedigung der Masse dient. Insofern sie ihr eigentliches Selbstsein wollen, gehen sie nie ganz in diese Massenordnung ein, welche ihnen ein Sein nur als Funktion für den Bestand des Ganzen ließe. Deshalb müssen sie an der Selbstspaltung zwischen ihrem eigentlichen Selbstsein in ihrer Innerlichkeit und ihrem Dasein in ihrer Äußerlichkeit, welches in der Massenordnung zur Funktion gemacht ist, leiden. Das Leiden, welches sich aus dieser Selbstspaltung ergibt, treibt die Einzelnen zur existentiellen Entscheidung, durch die sie ihr eigentliches Selbstsein wiederherstellen wollen. Weil aber eigentliches Selbstsein in der Transzendenz wurzelt, welche jeden der Welt innewohnenden Standpunkt übersteigt, ist der sich existentiell entschließende Einzelne dadurch unendlich negativ und grenzüberschreitend, daß er in seinen Entscheidungen ständig vorantreibt sowohl aus der Grenzüberschreitung der Massenordnung und des staatlichen Ganzen, welches an der Grenze dieser Massenordnung erscheint, wie aus der Welt des Geistes. Die existentielle Entscheidung stellt so die Einzelnen vor den Abgrund des Nichts durch ihre ständige Grenzüberschreitung jedes der Welt innewohnenden Standpunktes. Insofern der Einzelne sich entschließt, sein eigentliches Selbstsein ursprünglich wiederherzustellen, muß er sich bewußt werden, daß der Ursprung seiner selbst, von dem der Welt innewohnenden Standpunkt aus gesehen, Nichts ist und sein eigentliches Selbstsein auf dem Nichts schwebt. Wenn das Individuum sich bewußt wird, daß sein eigentliches Selbstsein sich in der Krise beständig in den Abgrund des Nichts versenkt, so findet es paradoxerweise die Transzendenz, in welcher der Ursprung seines eigentlichen Selbstseins wurzelt. Weil das eigentliche Selbstsein des Individuums in der Transzendenz, welche jeden der Welt innewohnenden Standpunkt übersteigt, wurzelt, ist es von jeder Bestimmbarkeit in bezug auf

jeden der Welt innewohnenden Standpunkt absolut frei. Das ist der Grund, aus dem Jaspers den Menschen als "Möglichkeit der Freiheit" gedacht hat (vgl. a.a.O.. S. 166). Weil der sich existentiell entschließende Einzelne sich auf keinem der Welt innewohnenden Standpunkt niederlassen kann, stellt er durch den "faktischen Durchbruch durch jede Weise eines Allgemeinen" sich selbst außerhalb der Welt vor das Nichts. Dort fesselt ihn kein Band der Bestimmbarkeit, welches sein eigentliches Selbstsein mit dem allgemeinen Sein in der Welt verbindet. Sein eigentliches Selbststeht "weltlos" ganz allein vor dem Nichts. Das ist der Grund, aus dem Jaspers den Standpunkt der Existenz als Standpunkt der "Ausnahme" gegen die Welt kennzeichnet. "Die Wahrheit der Existenz hat den Charakter, durch die Gestalt aller Weisen des Allgemeinen hindurch jederzeit auch Ausnahme zu sein" (Jaspers, Existenzphilosophie. S. 39). "Der Mensch, der Ausnahme ist, ist dieses zunächst gegen das allgemeine Dasein, mag dieses in den Sitten, Ordnungen und Gesetzen des Landes oder als Gesundheit des Leibes oder als jede andere Normalität erscheinen, dann gegen das Bewußtüberhaupt, wie es das allgemeingültige, zwingend gewisse Denken vollzieht, schließlich gegen den Geist, dem zugehörig ich als Glied eines Ganzen bin. Ausnahme sein ist der faktische Durchbruch durch jede Weise eines Allgemeinen" (a.a.O.. S. 37). Dementsprechend ist der Einzelne, der in der modernen Massenordnung sich existentiell entschließt, zunächst gegen diese Massenordnung, dann gegen das staatliche Ganze, schließlich gegen die Welt der Bildung, Kunst, Wissenschaft und Philosophie "Ausnahme". Weil der sich existentiell entschließende Einzelne im Dienst der Transzendenz steht, wird er "weltlos". Mit anderen Worten: Indem er allein auf dem Nichts schwebt und von jedem der Welt innewohnenden allgemeinen Sein losgerissen ist, steht er vor der Transzendenz. "Existenz ist das Selbstsein, das sich zu sich selbst und darin zu der Transzendenz verhält, durch die es sich geschenkt weiß, und auf die es sich gründet" (a.a.O.. S. 17. vgl. Jaspers, Philosophie B. 1. S. 15). Es ist begreiflich, daß diese Jaspersche Existenz sich mit der Innerlichkeit des Kierkegaardschen Einzelnen deckt, weil die Innerlichkeit bei Kierkegaard die Beziehung des Individuums vor Gott zu sich selbst ist. So ist der Standpunkt der Existenz bei Jaspers der Standpunkt der "Einzelnen" und der

Standpunkt der weltlosen "Ausnahme". Das Individuum, das auf den Ursprung seines eigentlichen Selbstseins hin sich existentiell entschließt, ist bestimmt, gegen alles der Welt innewohnende allgemeine Sein "Einzelnes" und "Ausnahme" zu sein.

Der Standpunkt der Existenz ist der Standpunkt des "Einzelnen" und des weltlosen "Ausnahmeseins". Jedoch bedeutet dieses nach Jaspers nicht gerade, daß das sich existentiell entschließende Individuum von der Welt getrennt und in sich selbst isoliert lebt. Daß das Individuum in der modernen Massenordnung sich existentiell entschließt, bedeutet, daß es bis zum Ende gegenüber der Funktionierungswirkung der Massenordnung, welche ihm mit der Aufhebung seines eigentlichen Selbstseins droht, eine widersetzliche Haltung einnimmt und sich bemüht, die Grenze der Massenordnung zu überschreiten. "Die Spannung zwischen universalem Daseinsapparat und menschlich wirklicher Welt ist als solche daher unaufhebbar. Eins hat seine Wirklichkeit nur durch das andere; würde die eine Seite endgültig siegen, wäre sie sogleich auch selbst vernichtet" (Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. S. 40). Dementsprechend kann sich die existentielle Entscheidung des Menschen nur in den Spaltungs- und Spannungszuständen zwischen seinem eigentlichen Selbstsein und seinem in Funktion gesetzten Dasein ergeben. In diesem Sinne kann man sagen, daß die existentielle Entscheidung die gesellschaftlichen Verhältnisse schon voraussetzt. Insofern der sich existentiell entschließende Einzelne durch die Grenzüberschreitung sich aus der Gestalt aller Weisen des Allgemeinen auf den Ursprung seines eigentlichen Selbstseins, d.h. auf die Transzendenz hin beständig vorantreibt, ist es begreiflich, daß er gegen alles geschichtlich-gesellschaftliche Sein das negative, grenzenthüllende Handeln vollbringt. Darin liegt die Verlockung versteckt, welche den sich existentiell entschließenden Einzelnen von der Welt trennt und ihn ins isolierte Leben zwingt. Wenn der Einzelne aber sein Leben tatsächlich doch fristen und erhalten muß und trotzdem von der Welt getrennt sich ganz auf sich zu stellen versucht, so sinkt er in "eine Leeere, in der er doch der Welt verfallen bleibt". Der Einzelne, der von der Welt getrennt sich ganz auf sich zu stellen versucht, verliert seine Wahrhaftigkeit in der Flucht aus der Welt, entzieht sich der Welt unter Scheiden darauf, und dennoch

versucht er durch solches Neinsagen als ein Sein zu gelten (vgl. a.a.O.. S. 182). "Selbstsein, das in dem negativen Entschluß des Sichversagens kein Weltsein ergreift, verzehrt sich in der Möglichkeit" (a.a.O.. S. 181). "Die Wirklichkeit der Welt ist nicht zu überspringen. Die Härte des Wirklichen zu erfahren ist der einzige Weg, um zu sich zu kommen. In ihr tätig sein, auch wenn das Ziel ein unmögliches wäre, bleibt die Bedingung des eigenen Seins" (a.a.O.. S. 182). Daß der Einzelne sich auf die Transzendenz als den Ursprung seines eigentlichen Selbstseins hin existentiell entschließt, bedeutet daher, daß er inmitten der zugespitzten Gegensatzspannung zwischen seinem Selbst und seiner Welt leidend fortlebt, weil er sich mit der Härte der Wirklichkeit beständig auseinandersetzen muß. Um durch seine ständige Grenzüberschreitung sein eigentliches Selbstsein zu erreichen, muß der sich existentiell entschließende Einzelne sich zu der Welt gegensätzlich und gespannt verhalten. Das ist der Grund, aus dem Jaspers sagt: "Selbstsein ist, was erst aus einem Sein gegen die Welt in die Welt eintritt" (a.a.O.. S. 181).

Auf diese Weise steht der existentielle Entschluß zu der Welt in ständiger gegensätzlicher Spannungsbeziehung. Indem der sich existentiell entschließende Einzelne überdies gegenüber dem weltlich verfestigten Standpunkt dessen immanente Widersprüche und dessen Grenze enthüllt, hebt er hervor, daß dieser weltliche Standpunkt für ihn auf keine Weise der letzte Standpunkt ist. Indem er über den weltlich gegebenen Standpunkt hinaus jedesmal einen Schritt weiter geht, bringt er dessen Grenze ans Licht. Aus seiner existentiellen Entscheidung tritt ihm das weltlich gegebene universale Sein als die jedesmalige Grenzsituation entgegen. Aus diesem Grunde heißt es bei Jaspers, daß die Grenzsituation dem Einzelnen "mit der Entschiedenheit des Selbstseins" offenbar wird (vgl. a.a.O.. S. 148). Weil die Grenze des jedesmaligen weltlichen Seins ihm durch seinen existentiellen Entschluß enthüllt wird, kann der sich existentiell entschließende Einzelne finden, was der, welcher sich in dem universalen Sein niederläßt, nicht finden kann; von dem die Wahrheit und die Grenze des universalen Seins überschreitenden Standpunkt aus kann er das Sein erfahren. Er überschreitet durch seine existentielle Entscheidung die Grenze der Welt, und in dieser Grenzüberschreitung als

"Ausnahme" weltlos werdend, d.h. in dem Krisenaugenblick seines Weltverlustes, kann er die Wahrheit der Welt, in der er lebt, ursprünglich durchschauen: "In der Krise weltlos werdend soll der Mensch mit den ihm gewordenen Voraussetzungen seine Welt aus dem Ursprung wieder hervorbringen" (a.a.O.. S. 180). Insofern der Ursprung des eigentlichen Selbstseins, welchen der sich existentiell entschließende Einzelne sucht, nur in der Transzendenz zu finden ist, kann es keinen der Welt innewohnenden Standpunkt geben, welcher sein eigentliches Selbstsein fesselt und bestimmt. Über alle der Welt innewohnende Bestimmbarkeit hinaus ist sein eigentliches Selbstsein absolut frei. Aber nach Jaspers bedarf der Mensch "einer positiv erfüllten Welt", "um selbst zu werden" (a.a.O.. S. 179). Insofern der sich existentiell entschließende Einzelne sein eigentliches Selbstsein sein will, soll er jedoch, in die Welt, welche in ihrer Grenzsituation ihre Wahrheit entblößt, eingehen und fortleben: "Es kommt aber darauf an, daß der Mensch mit dem Menschen in einer geschichtlichen Konkretheit sich in die Welt einsenkt, so daß er in der universalen Heimatlosigkeit faktisch eine neue andere Heimat gewinnt" (a.a.O.. S. 188). Wie wir schon gesehen haben, kann es keine Bestimmbarkeit des Allgemeinen geben, welche das eigentliche Selbstsein des Einzelnen, das in der Transzendenz wurzelt, mit dem Selbstsein des Anderen in der Welt verbindet. Der Mensch in seinem eigentlichen Selbstsein ist absolut frei. Was den sich existentiell entschließenden Einzelnen mit dem Anderen in der Welt verbindet, ist gerade die Selbstbestimmung des Einzelnen, welche auf der ursprünglichen Freiheit seiner selbst beruht. Was den sich existentiell entschließenden Einzelnen aus der verzweifelten Einsammkeit rettet, das ist kein der Welt innewohnendes universales Sein, sondern die existentielle Entscheidung des Einzelnen, welche nur auf die ursprüngliche Freiheit seiner selbst hin, sowohl das eigentliche Selbstsein seiner selbst, wie das eigentliche Selbstsein des Anderen wählt. In diesem Sinne heißt es bei Jaspers: "Aus der Einsammkeit befreit nicht die Welt, sondern das Selbstsein, das sich dem Anderen verbindet" (a.a.O.. S. 193).

Nach Jaspers vollzieht der sich existentiell entschließende Einzelne zwar gegen die geschichtlich-gesellschaftliche Ordnung, welche ihm gegenständlich gegeben ist, die unendlich negierende,

zerstörende Grenzüberschreitung, aber dies bedeutet nicht, daß er, von der Welt getrennt, sich ganz auf sich selbst zu stellen versucht. Indem er vielmehr von dem Standpunkt der ursprünglichen Freiheit seiner selbst aus und von dem Standpunkt des "Ausnahmeseins", welcher die Grenze ~~aller~~ jedes der Welt innewohnenden Standpunktes überschreitet, die Wahrheit und die Grenze der Welt durchschaut, versucht er sich selbst der Welt zu verbinden, deren Wahrheit sich in der Grenzsituation enthüllt, welche seine Grenzüberschreitung notwendigerweise mit sich bringt. Aus diesem gleichen Grunde denkt Jaspers sich auch die Entstehung der "Zusammengehörigkeit der Selbstseienden". "Wo Menschen wie Staub durcheinander gewirbelt werden, ist Wirklichkeit mit Gewißheit dort, wo Freunde echte Freunde sind in der faktischen Kommunikation ihres Offenbarwerdens und der Solidarität persönlicher Treue" (a.a.O.. S. 193). In der "Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" sieht Jaspers die Solidarität der Existenz. Auch wenn diese "Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" eine in keinem sichtbaren Vertrag zu fixierende Bindung ist, so ist sie jedoch nach Jaspers stärker als jede nationale, staatliche, parteiliche und soziale Gemeinschaft oder als die Rasse. Wie Jaspers sich selbst erkennt, ist diese "Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" aber nur "unsichtbare Wirklichkeit des Wesentlichen". "Da es kein objektives Kriterium des verläßlichen Selbstseins gibt, könnte dieses nicht direkt zu Machtgruppen gesammelt werden" (a.a.O.. S. 193-194). W i e das Selbstsein sich dem anderem Selbstsein verbindet, ist nach Jaspers nur durch die "absolute Geschichtlichkeit der sich Begegnenden, die Tiefe ihrer Berührung, die Treue und Unvertretbarkeit persönlicher Bindung" bestimmt, und dafür gibt es "keine zu verallgemeinernde Situation" (a.a.O.. S. 24). "In der Auflockerung der gehaltvollen objektiven Festigkeiten des gemeinschaftlichen Daseins ist der Mensch zurückgeworfen auf diese ursprüngliche Weise seines Seins mit dem anderen, auf der allein eine neu zu schaffende gehaltvolle Objektivität sich aufbauen könnte" (a.a.O.. S. 24). Gleich darauf aber erklärt Jaspers, daß es kein allgemeines objektives Kriterium ~~der objek~~ der objektiven Gestalt einer neu zu schaffenden "Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" gibt. Bei Jaspers ist dieses objektive Kriterium der "absoluten Geschichtlichkeit der sich Begegnenden" überlassen und hat nur "unsichtbare Wirklichkeit" als "die Tiefe ihrer Berührung, die Treue und Unvertretbarkeit persönlicher

Bindung". Wie stark Jaspers die Einsammkeit der Existenz auch verwirft und dessen Solidarität auch betont, die daraus entstehende soziale Bindung ist, wie Jaspers selbst erkennt, nichts anderes als "das gestaltlose Geisterreich" oder "die unsichtbare Kirche eines corpus mysticum" (a.a.O.. S. 195). Es ist begreiflich, daß diese der objekttiven Gestalt ermangelnde "Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" gegen den Funktionierungsdruck der modernen Massenordnung, welche das Selbstsein jedes Individuums droht, keinen sehr mächtigen Widerstand leisten kann. So sagt Jaspers: "Die Solidarität der Selbstseienden ist zwar unendlich gewisser in der persönlichen Verläßlichkeit bis in die unobjektivierbaren Ausläufer des Verhaltens, aber unsicher in der Welt durch die Schwäche ihrer geringen Zahl und die Ungewißheit des Sichtreffens" (a.a.O.. S. 195). In diesem Punkte scheint es nötig, die Grenze hervorzuheben, welche die Subjektivität der Existenz auch für Jaspers in der sozialpolitischen Praxis findet. Die existentielle Entscheidung an sich zwingt nicht dazu, das Individuum aus seiner sozialpolitischen Praxis zu entfernen und treibt es nicht in die verzweifelte Verlassenheit hinein. Indem der sich existentiell entschließende Einzelne die gegenständlich gegebene, verstandesmäßig fixierte Gesellschaftsordnung in die Schwebe zwingt, ihre immanenten Widersprüche enthüllt und ihre Grenze überschreitet, ist er zwar unendlich revolutionär. Daß der sich existentiell entschließende Einzelne unendlich revolutionär ist, bedeutet aber nicht, daß er die Gesellschaftsordnung, in die sein Dasein geworfen ist, nur negiert und zerstört, sondern daß er von dem die Grenze der gegenständlich gegebenen Gesellschaftsordnung überschreitenden Standpunkt aus deren endliche Wahrheit durchschaut und damit sich um die Verwirklichung seines eigentlichen Selbstseins in ihr bemüht. Der sich existentiell entschließende Einzelne befindet sich in der entschiedensten Alternative; entweder vernichtet er im Nichts sich selbst, indem er durch seine Grenzüberschreitung jedes der Welt innewohnenden Standpunktes auf den Ursprung seines eigentlichen Selbstseins hin "weltlos" wird, oder er bringt das in der Transzendenz wurzelnde eigentliche Selbstsein zum Dasein und wählt so dennoch gegen den Tod das Leben, gegen die Vernichtung die Wiedergeburt. Damit wählt er auch die Möglichkeit, sein Selbstsein der Welt und dem

anderen Selbstsein zu verbinden, indem er die Welt und das eigentliche Selbstsein des Anderen zu ihrem Dasein bringt. Dieses neue konkrete Dasein stellt sich in absoluter Geschichtlichkeit in der Transzendenz der Chiffre dar. Die Chiffre, in der man sich aus der isolierten Existenz wieder versteht, ist der Grund, in dem "die Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" gedacht wird. Die existentielle Entscheidung soll das Individuum nicht in die verzweifelte Einsamkeit hineintreiben, sondern es auf die neue "Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" richten, welche die Grenze der bisherigen Gesellschaftsordnung überschreitet. Aber bei Jaspers ist das objektive Kriterium, durch das die "Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" verallgemeinert und formiert wird, unklar und nur als "das gehaltlose Geisterreich" oder "die unsichtbare Kirche eines corpus mysticum" gedacht. Mit solcher unsichtbaren Bindung kann das Individuum gegen den Druck der Daseinsordnung, die sein eigentliches Selbstsein aufzulösen droht, besonders gegen den Druck der Massenordnung in der kapitalistischen Gesellschaft keinen entschiedenen Widerstand leisten und auch der Verweis auf eine Chiffrensprache, in der sich die Einzelnen finden, genügt nicht, wenn man sie nur aus der Transzendenz und nicht auch aus dem allgemeinen Wesen der Welt begründet. Die Grenze der Existenz liegt also nicht nur in der Transzendenz, sondern auch in der Subjektivität ihrer sozialpolitischen Praxis, die sie sich in Begegnung mit dem Anderen schaffen muß.

Vom Standpunkt der Existenz aus gesehen, welche die ursprüngliche Freiheit hat, durch ihre Grenzüberschreitung jeden der Welt innewohnenden Standpunkt zu verlassen, so daß sie von einer universalen Bestimmbarkeit unabhängig ist, kann es kein der Welt innewohnendes universales Kriterium geben, welches die Weise, das Selbstsein zum weltlichen Dasein zu bringen, d.h. die Weise, das Selbstsein dem anderen Selbstsein zu verbinden, objektiv bestimmt. Wie der sich existentiell entschließende Einzelne sein Selbstsein anderem Selbstsein verbindet, das entscheidet nur seine Wahl, die auf seiner ursprünglichen Freiheit beruht. Wenn man den Staat, wie bei Hegel, oder die Klasse, wie bei Marx, zum universalen Kriterium, welches "die Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" verobjektiviert, macht, so ist die Folge davon, daß ~~er~~ man einen bestimmten, der Welt innewohnenden Standpunkt verabsolutiert und

damit den Fehler begeht, einen endlichen Standpunkt an die Stelle eines letztlich unendlichen Standpunktes zu setzten. Es scheint, daß "die absolute Geschichtlichkeit der sich Begegnenden", welche Jaspers als das Sich-in-Situation-bringen der "Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" hervorhebt, jedesmal auch als Familie, Klasse, Staat oder als die soziale Bindung irgendeiner objektiven Form in Erscheinung treten kann. W e l c h e objektive Form einer sozialen Bindung "die Zusammengehörigkeit der Selbstseienden" unter der jedesmaligen Grenzsituation sein kann, das wird der sich existentiell entschließende Einzelne zweifellos auf Grund seiner ursprünglichen Freiheit wählen und bestimmen. "Die Zusammengehörigkeit der Selbstseienden", welche der sich existentiell entschließende Einzelne mit dem eigentlichen Selbstsein seiner selbst zusammen wählt, soll nicht nur als "die unsichtbare Wirklichkeit" bleiben, sondern auch die von Jaspers selbst sogenannte "gehaltvolle Objektivität" besitzten. Erst wenn "die Zusammengehörigkeit der Selbstseienden", in welche der sich existentiell entschließende Einzelne sein eigentliches Selbstsein entwirft, "die gehaltvolle Objektivität" in der Daseinsordnung gewinnt, kann er gegen den Druck der Daseinsordnung, welche das eigentliche Selbstsein des Individuums bedroht, wie das die moderne Massenordnung tut, einen echten Widerstand leisten. Woher allerdings diese "gehaltvolle Objektivität" kommen soll, wenn sie einerseits nicht dem endlichen Gehäuse von Staat, Klasse oder Familie entstammt, andererseits aber doch auch nicht der negierenden Macht der existentiellen Entscheidung entspringen kann, bleibt unklar, obwohl, wie wir zeigten, gerade bei Jaspers deutlich wird, daß diese "gehaltvolle Objektivität" sich aus dem entfalten kann, in dem mich die Transzendenz des Anderen anrührt, also in allen Äußerungsformen (Chiffren), in denen sich Menschen übereinander zu verständigen suchen, ohne ihre Freiheit dabei gegeneinander aufzugeben.

V. Schlußbetrachtung

a) Zur Sekundärliteratur

Zum Beschluß unserer Interpretationen des Verhältnisses von existentieller Dialektik und deren Implikationen für die politische Praxis möchten wir zunächst auf zwei Werke eingehen, die sich in entscheidender Weise ebenfalls dem Problem einer nach außen gewandten Praxis des Menschen widmen, wie diese angesichts des Bewußtseins der Geschichtlichkeit verbleiben konnte, nachdem Hegel sie dialektisch aus ihrer Entäußerung im Medium der Geschichte dem Selbstbewußtsein wieder zugeführt hatte. Vor allem widmet sich auch Karl Löwith dieser Frage in seinem Werk "Von Hegel zu Nietzsche (1939)". Löwith gibt uns eine treffende Einsicht in die Beweggründe der Kritik, die Marx gegen Hegel vorzubringen hatte. Der Marxsche Beweggrund trifft nach Löwith nicht das Hegelsche Prinzip, "sondern nur die konkrete Durchführung der von ihm selbst behaupteten Einheit der Vernunft mit der Wirklichkeit und des allgemeinen Wesens mit der einzelnen Existenz. Das Wesen der politischen Existenz ist aber der Polis-Charakter des Gemeinwesens, die 'politische Allgemeinheit' (Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. S. 162). Wenn so nach Löwith für Marx die politische Allgemeinheit erst das Wesen der Existenz betrifft, dann erhebt sich die Frage mit welchem konkreten Inhalt die politische Allgemeinheit diesen Betreff für die Existenz ihrer Bürger ausübt und in welchem Sinne ein solcher Inhalt geschichtlich relativ oder absolut ist. Denn nicht geschichtlich relativ, sondern nur absolut sollte nach Marx die politische Allgemeinheit das Wesen des Menschen betreffen. Marx Kritik an der "konkreten Durchführung" der Einheit des "allgemeinen Wesens mit der einzelnen Existenz" bei Hegel meint gerade die Relativität, mit welcher das politische Allgemeine die Existenz der Einzelnen unter sich befaßt, nämlich absolut geschichtlich, darin, daß die Geschichte selbst Träger des Allgemeinen ist und den absoluten Geist als Medium auf allen ihren Stufen besitzt, so daß stets, auf jeder Stufe, eine Versöhnung des Einzelnen mit seiner relativen und historischen Allgemeinheit in Volk und Staat statthaben kann, die Stufen selbst aber wiederum alle miteinander im Hegelschen System versöhnt werden.

Marx kritisiert an Hegel zugleich mit der Relativität des Inhaltes, mit der ein Allgemeines der politischen Wirklichkeit die einzelnen Existenz unter sich faßt, auch das absolute Medium, das dieser Relativität zugrunde liegt, also auch das Prinzip dieser Relativität des Allgemeinen, das Medium der Geschichte als versöhnter Geist. Das Medium der Geschichte, ihr Zwang, mit dem sie das Allgemeine durchsetzt, ist nicht ihr Geist, sondern ihre Materie in ihrer reinen Äußerlichkeit, die eben auch als Allgemeines der Produktionsmittel rein äußerlich bleibt und wohl die Existenz (als Zwang), aber nicht die Existenz in ihrem Wesen als Freiheit betrifft. Wie kann nun ein allgemeines Medium der Geschichte das Wesen der Existenz auch als Freiheit betreffen, wenn es sich in jedem Allgemeinen der Geschichte nur entäußert hat, nur materiell manifestierte, und für die Menschen damit nur als Macht- und Zwangsmittel (in den Produktionsmöglichkeiten) vorhanden war, entweder um ausgebeutet zu werden oder um auszubeuten, aber doch inhuman auch dabei nur als Instrument der Ausbeutung dem Menschen zur Hand zu sein. Für Marx erreicht das relativ Allgemeine in den Zwangsmitteln der Produktion das Wesen des Menschen, seine Freiheit, nun nicht durch den geistigen Akt der historischen Dialektik, die er nur als Fortschritt der Produktionsverhältnisse (nicht als Fortschritt der Humanität), als universelle Ausbreitung des Zwanges begreift. Vielmehr wird dieses Wesen der Freiheit für Marx erst in einer absoluten Antithese ergriffen, wenn die Produktionsmittel selber als absoluter Zwang in der Entfremdung der kapitalistischen Gesellschaft ein politisch allgemeines Objekt werden, nämlich Objekt der Masse der Proletarier. Das politisch-Allgemeine, das Marx auch nach Löwith Hegel entgegengesetzt, sind die Produktionsmittel als Objekt der proletarischen Revolution, eine Revolution, die sich damit der gesamten Geschichte bemächtigen soll, und mit der Geschichte auch ihres Ergebnisses, eben der allgemeinen Produktionskraft der Materie. Diese also entspricht dem absoluten Geist, dessen sich Hegel in seiner Dialektik bemächtigt; die Dialektik wird bei Marx aber nicht im System, sondern in der Revolution (als absolute Antithese zur Geschichte) praktisch und relevant für die menschliche Freiheit und Existenz. Das politisch-Allgemeine, das auch Löwith bei Marx als das Medium interpretiert, in dem sich die Existenz zu finden hat und dem es entfremdet ist,

wird von Löwith zwar sehr treffend in seiner entfremdenden Macht, in der es Marx zeigte, charaktersiert und in seiner reinen Äußerlichkeit aufgedeckt, die durch die Revolution wiederzugewinnen ist. Jedoch der Grund dieser absoluten Äußerlichkeit, die für Marx das Allgemeine in der Dialektik der Geschichte im Gegensatz zu Hegel beibehält, wird nicht aufgedeckt. Löwith erklärt ausdrücklich, daß Hegel und Marx dasselbe "Prinzip" hätten (vgl. a. a. O. S. 162). Das trifft für die Dialektik und für ihren Zeitbegriff von der Geschichte zu; es trifft aber nicht zu für die Substanz der Geschichte, die für Hegel der Geist als Medium der Existenz, für Marx aber die rein zum Machtmittel entäußerte Materie ist, die den Geist allein als materielles Machtmittel solange enthält, bis dieses Machtmittel für eine absolute Befreiung des Menschen herangereift ist. Der Grund der Entfremdung zur reinen Äußerlichkeit des Allgemeinen ist also die absolute Äußerlichkeit der Materie in der Geschichte, oder genauer, die absolute Äußerlichkeit des Allgemeinen in der Materie. Mit der Idee der Äußerlichkeit dieser Materie und ihrem Verständnis als Zwangsmittel in der Geschichte kommt erst die Idee einer neuen Allgemeinheit zur Reife, nämlich die Allgemeinheit der kommunistischen Gesellschaft, welche die Allgemeinheit ihrer Produktion durch die Revolution gewinnen soll und so ihre absolute Existenz an die absolute Allgemeinheit der entäußerten Materie heranzutragen hat. Wie dabei das existentielle Moment der Entscheidung zur Revolution, der Zeitbegriff der Revolution, das Wann des Äußersten an Zwang und Not, das zur Revolution führt, entscheidend ist und in der Freiheit verbleibt, ohne als Existenz selbst reflektiert zu sein, das sollte unsere Interpretation herausstellen und in Beziehung rücken zu der unmittelbaren Entscheidung am Absoluten des transzendenten Nichts, mit der Kierkegaard die Existenzphilosophie begründet. Löwith dagegen rückt Marx nicht von der revolutionären Existenz her in Beziehung zu Kierkegaard, sondern von dem der Existenz wesentlichen aber entfremdeten Allgemeinen in den Produktionsmitteln, das angeeignet werden muß. Daß Kierkegaard Existenz nur in der Entscheidung, dem Hier und Jetzt meines und der Welt Dasein sieht und nicht in dem Prozeß meiner Aneignung der Welt, Marx dagegen nur das Allgemeine der Aneignung, nicht die Existenz, die es konkretisiert, dies ist von Löwith neu und bedeutend erschlossen worden. Es wurde jedoch

bei Löwith noch nicht ausdrücklich zum Thema, wie, von Marx selbst unreflektiert, aber in seinen Implikationen spürbar, die Existenz des Proletariers es ist, die in Analogie zu Kierkegaards 'Nichts oder Alles', der absoluten Entscheidung zur Revolution überantwortet ist, allerdings mit einem Ziel in dieser Welt, in der ungeschichtlichen Zukunft, im absoluten Allgemeinen des Kollektives.

Das Werk von Heinrich Popitz "Der entfremdete Mensch", "Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx" gibt uns ein vielschichtiges Bild aller Gedankengänge, die den jungen Marx bewegten. Die Einheit seines Bildes vom jungen Marx sucht Popitz in dem Begriff der "Entfremdung" festzuhalten. "Entfremdung" ist von ihm als das Fatum der Veräußerlichung der Wesenskräfte des Menschen aufschlußreich interpretiert. Immer wieder geht Popitz das Problem an, warum bei Marx ein absoluter Umschlag dieser Veräußerlichung zur Innerlichkeit der revolutionären Gesellschaft als äußerste Konsequenz der Geschichte aufgefaßt ist, warum die Veräußerung in der Produktionsform der kommunistischen Gesellschaft aufhebbar sein soll. Nach Popitz wird dann auch die Aufhebung bei Marx nicht wirklich auf "das Zivilisationsniveau und den technisch-ökonomischen Standpunkt der modernen Gesellschaft" (Popitz, Der entfremdete Mensch, Basel 1953 S. 161) bezogen. "Ausnutzung" und "Verwertung" der Produktivkräfte (a.a.O.) könne deshalb Marx auch nicht wirklich unterscheiden, weil er eben nicht zeigt wie realiter die Veräußerung des Allgemeinen in der gesellschaftlichen Produktion auf eine wirkliche Allgemeinheit der Gesellschaft zurückbezogen werden soll, die anders als formal durch die Summe der Produktivkräfte aller Menschen im Kommunismus bestimmt würde. Nach Popitz ist die zukünftige Gesellschaft ein "Zauberwort" (a.a.O. S. 163), welches das Dilemma, das uns die grundsätzliche Entäußerung unserer allgemeinen Wesenskräfte bereitet, lösen soll. Damit aber verweist er auf die Kritik, die Jaspers an der Marxschen Position zur Geschichtlichkeit des Menschen geübt hatte, indem er ihr gegenüber an der allgemeinen Unbestimmbarkeit des menschlichen Wesens festhielt, das nur im Durchbruch durch die eigene Endlichkeit und im Scheitern sich verwirklicht. Eine Analogie zwischen der absolut kontinuierlichen Revolution der Einzelnen gegen die entfremdende Macht des Allge-

meinen und der absolut diskontinuierlichen Revolution der Masse der Proletarier gegen die geschichtlich entfremdete Macht des Allgemeinen wird von Popitz dabei nicht reflektiert. Er kritisiert nur die Punktualität der Marxschen absoluten Antithese gegen die Entfremdung aller bisherigen Geschichte.

b) Systematischer Hinweis

Wir möchten unsere Untersuchung der existentiellen Dialektik in ihrer Bedeutung für die politische Praxis schließen, indem wir noch kurz den leitenden Gesichtspunkt explizieren, der uns half, das Unzureichende der Dialektik darzulegen, die einer absoluten Existenz anhaftet, die keine Allgemeinheit eines Inhaltes für die Praxis besitzt, wie umgekehrt auch einer absolut allgemeinen Praxis, die zu keiner Reflexion der Existenz gelangt. Das Unzureichende liegt darin, daß in beiden Fällen dem Allgemeinen in seiner Transzendenz, in der es den Menschen anspricht und aus der heraus der Mensch es entfalten kann, keine Existenz außerhalb der Existenz des Menschen zugesprochen wird. Das Allgemeine als reiner Geist im Ursprung hat bei Hegel keine andere Existenz als das Nichts, das ihm dialektisch konfrontiert ist und einen allgemeinen Inhalt erst aus ihm zur Existenz bringt. Warum aber sollte das Allgemeine als reiner Geist nur dialektisch erst durch die Zeit und Negation des Nichts zur Existenz gelangen, warum sollte es nicht in seiner Transzendenz auch Existenz, allerdings die einer Unendlichkeit sich in sich erfüllenden Wesens besitzen, einer Fülle, der nur der zeitliche Mensch als Negation sich entgegengesetzt, weil erst, wenn er begreift, daß er diese unendliche Fülle der in allem Allgemeinen transzendenten Existenz nicht schon besitzt, er sie aus dem Allgemeinen gewinnen kann. Die unendliche Fülle der Transzendenz des Allgemeinen darf aber auch nicht wie bei Kierkegaard, unabhängig von jedem geschichtlichen Anspruch eines inhaltlich Allgemeinen in absoluter Existenz angenommen werden. Ihre Existenz ist ein absoluter Anspruch im Inhalt eines jeden Wesens, ein Inhalt, den sich die menschliche Praxis erschließt, den es weltlich in seiner Kultur zur Existenz und endlichen Erscheinung bringt, ohne ihn in der unendlichen Existenz seines Wesens zu erschöpfen. Daß Hegel die

Existenz des Allgemeinen nur aus der Negation verstand, aus dem Nichts, welches das Werden und die Geschichte zu ihrer Dialekti bringt, darin liegen alle Probleme der Entfremdung und Wiedergewinnung des Allgemeinen aus einer existentiellen Entscheidung beschlossen. Die existentielle Entscheidung (ob bei Marx die der Klasse für die Zukunft, oder bei Kierkegaard die des Einzelnen für seine Innerlichkeit) soll im Grunde die wahre Existenz des Allgemeinen, die Hegel in die menschliche Negation verlegt und damit im Werden der Geschichte verankert hatte, wiedergewinnen, allerdings durch eine ähnlich absolute Position wie es die Negation Hegels war, durch eine absolute Selbstaffirmation in einer formalen Praxis, sei sie die äußere der absoluten Weltrevolution oder die unendliche des eigenen Innern. Die wahre Unendlichkeit der Existenz des Allgemeinen liegt aber nicht in Negation oder Position des Menschen, sie liegt in dem Allgemeinen selbst, darin, daß es einen Anspruch an den Menschen stellt, es zu erfüllen oder nicht. Die Alternative 'oder nicht' gilt nicht für die Existenz des Allgemeinen und seine Fülle, sondern nur für den Menschen und seine Erfüllung.

Literaturverzeichnis

a) Primärliteratur

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)

: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). hrsg. von G. Lasson. Philosophische Bibliothek B. 124 Leipzig 1911

: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (1817). Hegels sämtliche Werke B. V. hrsg. von G. Lasson. Fortgeführt von Johannes Hoffmeister Leipzig 1949

: Die Vernunft in der Geschichte (1822). hrsg. von G. Lasson Der philosophischen Bibliothek B. 171a Leipzig 1930

: Phänomenolgie des Geistes (1807). hrsg. von G. Lasson

Der philosophischen Bibliothek B. 114 Leipzig 1928

Kierkegaard, Sören (1813 - 1855)

: Philosophische Brocken/Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift (1844). 1. Teil Übersetzt von H. Gottsched und Chr. Schrempf Jena 1925

: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift (1846). 2. Teil Übersetzt von H. Gottsched Jena 1910

: Entweder-Oder (1843). Übersetzt von Chr. Schrempf. Sammlung Dieterich B. 40 Leipzig 1941

: Der Begriff Angst (1844). Übersetzt von Emanuel Hirsch Düsserdorf 1952

: Kritik der Gegenwart (1848). Übersetzt von Theodor Haecker Anker-Bücherei B. 3 Basel

Marx, Karl (1818-1883)

: Marx-Engels, Die deutsche Ideologie (1846). Bücherei des Marxismus-Lenismus B. 29 Berlin 1953

: Das Kapital (1869-94). B. 1. u. 2 Berlin 1957

: Lohnarbeit und Kapital (1849). Kleine Bücherei des Marxismus-Lenismus Berlin 1953

: Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859). Bücherei des Marxismus-Lenismus B. 15 Berlin 1951

Jaspers, Karl (1883-)

: Die geistige Situation der Zeit (1931). Sammlung Göschen B. 1000 Berlin 1953

: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1949). Bücherei des Wissens B. 91 Fischer-Bücherei 1956

: Existenzphilosophie(1937). Berlin 1956

: Einführung in die Philosophie (1948). München 1953

: Vernunft und Existenz. (1935) Berlin 1949

b) Sekundärliteratur

Löwith, Karl : Von Hegel zu Nietzsche (1939) 3. A. Stuttgart 1953

Popitz, Heinrich : Der entfremdete Mensch. Basel 1953

Heidegger, Martin : Sein und Zeit (1927). 7. A. Tübingen 1953

Reding, Marcel: Der politische Atheismus. Graz. Wien. Köln 1957

Kuhn, Helmut : Begegnung mit dem Nichts. Tübingen 1950

Gabriel, Leo : Existenzphilosophie. Wien 1951

Lenz, Joseph : Der moderne deutsche und französische Existentialismus. Trier 1952

Bochenski, I.M. : Der sowjetrussische Dialektische Materialismus Dalp-Taschenbücher B. 325 München 1956

Theimer, Walter : Der Marxismus. Dalp-Taschenbücher B. 328 München 1957

Gasset, Jose Ortega y : Der Aufstand der Massen. rowohlts deutsche enzyklopädie B. 10

Lersch, Philipp : Der Mensch in der Gegenwart. München/Basel 1955

Lebenslauf

Als 5. Sohn des Verwaltungsbeamten Dschai-Myong Kim und seiner Ehefrau So-Bang geborene Okk wurde ich am 21. Januar 1922 in Tong-Yong- Kun, Kyongnam, Korea geboren. Ich besuchte 6 Jahre lang die Volksschule von Kodsche. Im Jahre 1936 wurde ich Schüler der Oberschule (Normal School) von Taegu. Im April 1940 besuchte ich dann das Gymnasium Higashiyama, Kyoto in Japan und schloß dort mit dem Abitur am 10. März 1942 ab. Von April 1943 bis Juli 1945 habe ich an der Handelshochschule im Tokyo, Japan Volkswirtschaft studiert. Im März 1946 wurde ich Student in der philosophischen Abteilung der literarischen und naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Seoul, Korea und graduierte dort im August 1948 mit dem Bakkalaureus (B.A.). Im September desselben Jahres wurde ich Mitglied der philosophischen Abteilung des Forschungsinstitutes (Graduate School) der Universität Seoul und erwarb dort im September 1951 den Grad eines 'Master of Arts' (M.A.). Während meiner Forschungsarbeit an dem 'Graduate School' von Seoul dozierte ich sowohl an der Staatspolizeihochschule von Seoul, wie an der Universität Hongikk in Seoul. Von März 1949 bis Juli 1951 dozierte ich außerdem an der Mädchenshochschule Sukkmyong in Seoul. Im Frühjahr 1951 verheiratete ich mich und wurde im August 1951 zum Dozenten der Philosophie mit vollem Unterricht an der literarischen und naturwissenschaftlichen Fakultät der Staatsuniversität Kyongpuk in Taegu, Korea, ernannt. Im April 1953 wurde ich dortselbst außerordentlicher Professor der Philosophie, und im Juni 1957 erhielt ich meine Berufung als Proprofessor der Philosophie an der Staatsuniversität Kyongpuk.

Ende Oktober 1956 begann ich als Austauschdozent meine Studien an der Universität München vor allem in Philosophie und Pädagogik. Ich hörte bei den Herren Prof. Wenzl, Prof. Dempf, Prof. Guardini. Prof. Helmut Kuhn, Prof. Keilhacker, Prof. Hammitzsch, Prof. Stürman, Prof. v. Varga, Prof. Leist, Prof. Lauth, Prof. Krings und Privatdozent Dr. Neuhäusler.

Mit besonderem Dank bin ich Herrn Prof. Dr. Helmut Kuhn verbunden, von dem ich das Thema meiner Arbeit empfing und der sie in großzügiger Weise gefördert hat. Ich danke ferner Herrn Dr. Hermann Schmidt, der in stilistischer Hinsicht meine Ausführungen überprüfte und sie für die deutsche Sprache glätten half.

Tyong - Ho Kim